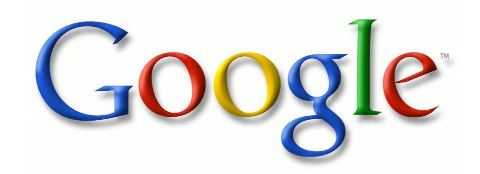



NEDL TRANSFER
HN 26FK /
KD
56356
Digitized by Google


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS





LA PHILOSOPHIE DE PLATON

PAR

ALFRED FOUILLÉE

OUVRAGE
COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
ET PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE

TOME QUATRIÈME

ESSAIS DE PHILOSOPHIE PLATONICIENNE

DEUXIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET C[ie]
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1889

LA

PHILOSOPHIE

DE PLATON

LA

PHILOSOPHIE

DE PLATON


Digitized by Google

LA
PHILOSOPHIE
DE PLATON

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

La philosophie de Platon : tome I, Théorie des idées et de l'amour; — t. II, Esthétique, morale et religion platoniciennes; — t. III, Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme, chaque vol. in-18 .... 3 fr. 50

La philosophie de Socrate, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, 2 vol. in-8 (Alcan)...... 16 fr.

La liberté et le déterminisme, 2e édit., 1 vol. in-8 (Alcan).. 7 fr. 50

Critique des systèmes de morale contemporains, 2e édit. 1 vol. in-8 (Alcan).. 7 fr. 50

L'idée moderne du droit, 2e édition, 1 vol. in-18 (Hachette). 3 fr. 50

La science sociale contemporaine, 2e éd., 1 v. in-18 (Hachette). 3 fr. 50

La propriété sociale et la démocratie, 1 vol. in-18 (Hachette). 3 fr. 50

Histoire générale de la philosophie, 1 vol. in-8, 5e édition (Delagrave).. 6 fr.

Extraits des grands philosophes, 1 vol. in-8 (Delagrave)... 6 fr.

La morale, la religion et l'art d'après M. Guyau, 1 vol. in-8 (Alcan).. 3 fr. 75

L'avenir de la métaphysique, 1 vol. in-8 (Alcan).

Principes d'une Philosophie des idées-forces, 1 vol. in-8 (Alcan).

Psychologie des idées-forces, 2 vol. in-8 (Alcan), en préparation.

Coulommiers. — Typ. P. BRODARD et GALLOIS.

LA PHILOSOPHIE DE PLATON

PAR

ALFRED FOUILLÉE

OUVRAGE
COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
ET PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE

TOME QUATRIÈME

ESSAIS DE PHILOSOPHIE PLATONICIENNE

DEUXIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1889

INTRODUCTION

Platon fut notre premier maître et même notre seul maître. Il exerça sur nous cette sorte d'attraction qu'il compare lui-même « à la vertu de l'aimant, se communiquant d'anneau en anneau et formant comme une chaîne d'inspirations ». Puis, de Platon, nous remontâmes à Socrate. La conclusion de notre mémoire sur Platon contenait des *Essais de philosophie platonicienne* écrits avec l'enthousiasme de la jeunesse, sous l'influence de la grande doctrine idéaliste que nous venions d'étudier et de commenter. Nous avons cru devoir laisser ici ces essais, à cause de la faveur avec laquelle ils furent jadis accueillis et des éléments de vérité ou de possibilité qu'ils peuvent encore contenir. Nous y avons même ajouté des fragments de notre mémoire sur Platon que nous n'avions pas d'abord publiés. Nous n'avons rectifié que les inexactitudes de déduction, sans modifier les principes qui servent de point de départ, ὑποθέσεις. Quoique notre pensée, depuis ces années de la jeunesse, ait subi le changement et le développement

inévitables pour toute pensée vivante et sincère, nous croyons qu'il y a encore et qu'il y aura toujours, pour le philosophe, de l'utilité à dire comme Ramus : — Moi aussi je veux socratiser, je veux platoniser. — Il y a une sorte de platonisme éternel qu'il importe au philosophe de comprendre, une Idée du platonisme que tout homme qui pense peut retrouver au fond de sa pensée même : c'est cette Idée que nous avons essayé de dégager de ses nuages. Il ne peut être que salutaire à l'esprit positif de notre époque de quitter quelques instants le domaine des faits pour s'élever avec Platon vers les cimes, c'est-à-dire vers les Idées.

La métaphysique est, dans ses dernières spéculations, essentiellement constructive. La vérification directe des systèmes métaphysiques étant impossible, on est obligé de les juger d'après un double critérium : 1° leur concordance intérieure comme construction de la pensée, ayant pour but la réduction de tout notre savoir à l'unité; 2° leur concordance avec les résultats de la science actuelle, soit physique, soit psychologique, concordance qui est une preuve de leur valeur comme moyens d'unification [1]. Nous avons essayé, dans les pages qui suivent, de reconstruire une philosophie platonicienne aussi complète, aussi une, aussi harmonique en ses diverses parties qu'il nous était possible. On devra prendre nos spéculations comme un édifice d'idées élevé par la méthode dialectique, édifice que nous

1. Voir notre livre intitulé l'*Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*.



ferons aussi large et aussi haut que nos forces nous le permettront. Une construction de ce genre, logiquement liée et unifiée, est toujours utile comme exposition d'une des hypothèses possibles en métaphysique. C'est Platon même qui fait dire par le vieux Parménide à Socrate : « Tu es jeune, Socrate ; exerce-toi à examiner toutes les hypothèses possibles sur un sujet et à en déduire avec rigueur les conséquences. »

Notre problème sera donc le suivant : — Quelle est la forme la plus compréhensive et la plus extensive qu'on pourrait donner aujourd'hui au spiritualisme en s'inspirant de Platon, des chrétiens, de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz, et en tenant compte des principales critiques d'Aristote ou de Kant? Reconstruire le spiritualisme platonicien sur les bases les plus larges ne saurait être une tâche inutile, soit qu'en définitive cette doctrine doive emporter finalement l'adhésion comme introduisant plus d'unité dans nos pensées, soit qu'elle doive rester simplement une des deux ou trois hypothèses également possibles, mais également invérifiables, sur les mystères de l'existence et de la pensée.

Quant à la question de l'objectivité et de l'accord avec la totalité de l'expérience, il faudrait, pour la traiter, reprendre et compléter toute la critique de Kant ainsi que celle des écoles naturalistes modernes. Ce serait un nouvel ouvrage à écrire. Contentons-nous de transcrire d'abord et d'apprécier rapidement le jugement même de Kant sur Platon ; puis nous rechercherons les éléments de vitalité que semble encore aujourd'hui renfermer le platonisme.

I

« Platon, dit Kant, se servit du mot *Idée* de telle sorte qu'on voit bien qu'il entendait par là quelque chose qui, non seulement ne dérive pas des *sens*, mais dépasse même les concepts de l'*entendement*, dont s'est occupé Aristote, puisque l'on ne saurait rien trouver dans l'expérience qui corresponde aux Idées. Ces Idées sont pour Platon les types des choses mêmes, et non pas, comme les catégories, de simples clefs pour des *expériences possibles*. Dans l'opinion de Platon, elles dérivent d'une raison suprême, d'où elles ont passé dans la raison humaine; mais cette dernière se trouve actuellement déchue de son état primitif, et ce n'est qu'avec peine qu'au moyen de la réminiscence, qui s'appelle la *philosophie*, elle peut rappeler ses anciennes Idées, aujourd'hui fort obscurcies.

« Platon voyait très bien que notre faculté de connaître sent un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler des *phénomènes* pour les lier synthétiquement et les lire ainsi dans l'expérience : notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un objet donné par l'*expérience* puisse jamais y correspondre, mais qui n'en ont pas moins leur *réalité* et ne sont pas pour cela de pures chimères.

« Platon trouvait surtout ses Idées dans tout ce qui est *pratique*... Il étendait aussi, il est vrai, sa théorie aux connaissances *spéculatives*, pourvu seu-

lement qu'elles fussent *pures* et données tout à fait *a priori*, et même aux mathématiques, quoique celles-ci n'aient leur objet que dans l'expérience *possible*. Mais je ne puis le suivre en cela, pas plus que dans la déduction mystique de ces Idées ou dans les exagérations par lesquelles il en faisait en quelque sorte des hypostases; et pourtant, le langage sublime dont il se servit en ce cas est susceptible d'une interprétation plus modérée et plus conforme à la nature des choses. »

Il est donc important de constater que Kant ne rejette les Idées de Platon que comme *connaissances* spéculatives qui atteindraient des *choses en soi*, et aussi comme types mathématiques, parce que, selon lui, nous ne pouvons rien *connaître* des choses en soi : les *Idées* restent donc de simples *noumènes*, c'est-à-dire des *problèmes* que la raison se pose en cherchant à ramener tout à l'unité, mais qu'elle ne peut résoudre avec certitude. Kant conserve le monde intelligible comme *intelligible*, mais soutient que nous ne pouvons savoir si, oui ou non, le monde intelligible est réel. Ou du moins, si nous pouvons savoir qu'il existe un monde intelligible, c'est-à-dire différent des objets de notre expérience et contenant la réalité même, nous ne pouvons connaître quelle est sa nature, ni en rien déterminer. Il reste donc en ce cas un monde intelligible identique au monde vraiment réel, mais indéterminé et indéterminable. Il y a un *lieu des Idées*, mais les Idées mêmes qui le remplissent, nous ne les connaissons pas, et ce lieu est pour nous un *vide*, étant insaisissable à toutes nos pensées distinctes.

Platon eût demandé sans doute à Kant comment expliquer qu'il existe en nous de simples *formes* indépendantes de l'expérience, et s'il est possible de garder cette position intermédiaire entre l'empirisme pur et le rationalisme, qui admet une intuition ou conscience quelconque d'une réalité supra-sensible.

Toujours est-il que Kant accepte les Idées dans le domaine pratique, « c'est-à-dire dans ce qui repose sur la liberté », parce que, dit-il, « la liberté est soumise à des *connaissances* qui sont proprement un produit de la raison », à savoir la connaissance de la *loi morale*. « Celui qui voudrait, dit-il, puiser dans l'expérience les concepts de la *vertu* ou, comme beaucoup l'ont fait réellement, donner pour *type* à la *connaissance morale* ce qui, en tout cas, ne peut servir que d'*exemple* ou de moyen imparfait d'explication, celui-là ferait de la vertu une chose équivoque, variable selon les temps et selon les circonstances, et incapable de fournir aucune règle. Au contraire, chacun s'aperçoit que, si on lui présente un certain homme comme le *modèle* de la *vertu*, il trouve dans son propre esprit le véritable *original* auquel il compare ce prétendu modèle et d'après lequel il le juge lui-même. Or c'est là l'Idée de la vertu ; et si l'on en peut trouver des *exemples* dans les *objets* possibles de l'*expérience*, ou des preuves qui montrent que ce qu'exige le concept de la raison est praticable en une certaine mesure, ce n'est pas là qu'il faut en chercher le *type*. De ce qu'un homme n'agit jamais d'une manière adéquate à ce que contient la *pure idée* de la vertu, il ne s'ensuit nullement que

cette idée soit quelque chose de chimérique. En effet, tout *jugement* sur la valeur morale ou le manque de valeur morale des actions n'est possible qu'*au moyen de cette idée*; par conséquent elle sert nécessairement de fondement à tout progrès vers la perfection morale. » Rappelons que, pour Kant, la moralité consiste dans la conformité de l'*homme-phénomène* à l'*homme-noumène*, c'est-à-dire à l'*Idée* de l'homme. « Mais ce n'est pas seulement dans les choses morales, ajoute Kant, c'est aussi dans la nature même que Platon voit avec raison des preuves évidentes de cette vérité que les choses doivent leur origine à des Idées. » Et Kant, ici, se met à spéculer comme un vrai platonicien, contrairement à sa *Critique de la raison*. « Une plante, dit-il, un animal, l'ordonnance régulière du monde, sans doute aussi l'ordre entier de la nature, montrent *clairement* que tout cela n'est possible que *d'après des idées*. A la vérité aucune créature *individuelle*, dans les conditions individuelles de son existence, n'est adéquate à l'idée de la plus grande perfection de son espèce (de même que l'homme ne peut reproduire qu'imparfaitement l'idée de l'humanité, qu'il porte dans son âme comme le modèle de ses actions); mais *chacune de ces idées* n'en est pas moins *déterminée immuablement* et *complètement* dans l'*intelligence suprême*; elles sont les *causes originaires* des choses, mais seul l'*ensemble* des choses qu'elles relient dans le monde leur est parfaitement *adéquat*. A part ce qu'il peut y avoir d'exagéré dans l'expression, c'est une tentative digne de respect et qui mérite d'être imitée, que

cet essor de l'esprit du philosophe pour s'élever de la contemplation de la *copie* que lui offre l'ordre physique du monde à cet ordre *architectonique* qui se règle sur des *fins*, c'est-à-dire sur des *idées* [1]. »

On voit que Kant admet à peu près tout le platonisme; seulement, il change ce que Platon appelait *connaissance* du réel en conception d'un idéal dont la réalité demeure un problème. Encore Kant ne reste-t-il pas lui-même fidèle à cette méthode.

II

Demandons-nous maintenant si, après la critique de Kant, les principes fondamentaux du platonisme gardent encore un caractère *plausible*.

Avant tout, Platon est réaliste et moniste; il admet que nos idées correspondent à la réalité et même que la pensée, dans le fond, fait un avec l'être. La critique de Kant, au contraire, en tant que *critique*, est faite du point de vue conceptualiste, qu'on opposa au réalisme de Platon dans la lutte sur les idées à travers l'antiquité et le moyen âge. Le conceptualisme, en effet, rapportait l'origine de toutes les notions universelles, de toutes les idées, conséquemment de toute la science humaine, non à l'objet pensé, mais au sujet pensant et à sa constitution particulière. L'idéalisme subjectif, comme on l'a remarqué, n'est pas sans analogie sur ce point avec le conceptualisme. Pour le partisan de l'idéalisme subjectif, en effet, les

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, I, 375 et suiv.

Idées de Platon sont simplement dans notre conscience : la conscience est la seule donnée certaine; le *phénomène* est une modification de notre conscience : il dépend, pour son existence comme phénomène, de la conscience seule, car il est une « représentation ». La *loi* des phénomènes est aussi la manière constante dont nos représentations sont liées, en vertu de notre nature; le *savoir* est la série des changements qui se succèdent régulièrement dans la conscience, en raison de ses formes constitutives. On ne peut être certain que des phénomènes, c'est-à-dire, en dernière analyse, des représentations. Nous sommes à jamais enfermés dans la « caverne ».

Toutefois Kant, avec Platon, admet que nos représentations sont des ombres d'une réalité supérieure, et par là il ajoute au phénoménisme un réalisme transcendant; mais cette réalité demeure en elle-même inaccessible : la chose en soi reste en soi, comme dit Platon dans le *Parménide*, et nous, nous restons en nous-mêmes. Il en résulte qu'en somme notre science ne dépasse point des apparences bien liées. Il y a en définitive deux mondes séparés, le monde des *réalités* et le monde des *apparences* : c'est une sorte de dualisme du sujet et de l'objet.

Dans Platon, la séparation des deux mondes n'est que symbolique et provisoire. La *réalité* n'est pas vraiment hors de notre pensée, tandis que les apparences seules lui seraient intérieures; les formes de la réalité, les Idées, nous sont intimes en une certaine façon, puisque nous pouvons les retrouver en nous par la *réminiscence*, c'est-à-dire par une *réflexion*

dégageant peu à peu ce qui est à l'état d'enveloppement, par une *maieutique* mettant au jour ce dont notre âme est *grosse*. L'idéalisme platonicien est donc à la fois subjectif et objectif. Malgré les apparences de dualisme qu'offrent certains dialogues mystiques, comme le *Timée*, le monisme est l'esprit même du platonisme.

Maintenant, l'idéalisme subjectif, avec son dualisme inévitable, est-il le dernier mot de la philosophie, et le platonisme est-il par cela même à jamais impossible dans l'avenir? — Un platonicien pourra encore aujourd'hui contester la séparation des deux mondes et dire que, si la réalité intelligible est autre chose qu'un pur fantôme, il faut bien qu'elle ne soit pas entièrement transcendante, entièrement étrangère à notre pensée et à notre monde; sinon, nous ne pourrions pas même la concevoir.

Platon lui-même a montré, dans le *Parménide*, l'impossibilité du dualisme, la nécessité d'une *participation* de notre pensée à l'être en soi, et même à la science en soi. Dans l'hypothèse du dualisme, « les Idées se rapportent les unes aux autres, et les choses sensibles les unes aux autres »; dès lors, dit Platon, la science des Idées devient impossible; car « c'est seulement par l'Idée de la science », c'est-à-dire par une participation à la *science en soi*, « qu'on connaît les Idées en elles-mêmes ». Et cette Idée de la science, nous ne la possédons pas (puisque, dans l'hypothèse dualiste, les Idées sont en elles-mêmes et non en nous). « Donc nous ne connaissons aucune Idée, puisque nous n'avons pas part à la

science en soi [1]. » Tout rapport entre les deux mondes par la pensée devient donc impossible. « Mais voici quelque chose de plus grave encore... Si jamais un être peut posséder la science en soi, ne penseras-tu pas que c'est à Dieu seul, et non à un autre, que peut appartenir la science parfaite? — Nécessairement. — Mais Dieu, possédant la science en soi, pourra-t-il connaître ce qui est en nous? — Pourquoi pas? — Parce que nous sommes convenus, Socrate, que les Idées ne se rapportent pas à ce qui est parmi nous, ni ce qui est parmi nous aux Idées, mais les Idées à elles-mêmes, et ce qui est parmi nous à ce qui est parmi nous. — Nous en sommes convenus. — Si donc la puissance et la science parfaites appartiennent aux dieux, leur puissance ne s'exercera jamais sur nous, et leur science ne nous connaîtra jamais [2]. » Voilà où l'on aboutit, d'après Platon, si l'on pose les Idées à part et les objets à part, si, en disant que l'Idée existe en soi, on soutient qu'elle n'existe pas en même temps dans les objets et en nous, de cette existence intemporelle et inétendue dont parlent le *Timée* et le *Parménide*. Le dualisme aboutit à la suppression de tout rapport possible entre le sensible et l'intelligible.

Aussi le dualisme inhérent à l'idéalisme subjectif paraîtra-t-il toujours aux platoniciens une position provisoire et instable. Ils diront : — De deux choses l'une : ou il n'y a point de noumène, et alors il n'y a qu'un monde, le monde phénoménal; ou il y a un

1. Voir t. Ier, p. 152.
2. Voir tome Ier, *ibid.*

noumène, et alors le phénomène doit être simplement une vue partielle et incomplète du noumène; le noumène, c'est le tout; le phénomène, c'est, en un sens métaphysique et non matériel, la partie, la « participation »; mais la partie n'est pas séparée du tout, et il n'y a toujours qu'un univers. L'esprit n'est satisfait que dans « l'unité », terme de la dialectique.

Le premier élément de vitalité dans le platonisme, c'est donc le monisme plus ou moins conscient et plus ou moins conséquent qu'il renferme, c'est, en un mot, la croyance à l'unité radicale des choses.

III

Reste à voir comment cette unité radicale des choses est représentée dans Platon. Elle y est conçue comme un principe : 1° d'intelligibilité, 2° d'intelligence, 3° de bien. On peut même dire que le platonisme est en entier dans ces trois thèses qui se développèrent successivement à travers l'histoire de la philosophie : — Tout a son principe dans l'intelligible, tout a son principe dans l'intelligence, tout a son principe dans le bien. — C'est la seconde thèse qui a été surtout développée par Aristote; la troisième, par le christianisme.

La proposition génératrice du platonisme, *toute chose a une idée*, signifie que tout a dans la réalité une raison permanente qui le rend intelligible. Ce principe peut être entendu en deux sens principaux,

l'un purement scientifique, l'autre métaphysique. Au point de vue scientifique, la raison des phénomènes, par exemple de la dilatation ou de la condensation des corps, est dans leur *loi*; dire que tout phénomène a une idée, que toute « diversité sensible » a une « unité qui la relie », c'est dire que tout phénomène a une loi, c'est dire que tel corps, par exemple, a tel coefficient de dilatation. En ce premier sens, le principe platonicien de l'universelle intelligibilité devient un principe d'universelle explicabilité. On ne peut expliquer une chose, la dilatation, qu'au moyen d'une autre dont la première dépende, telle que la chaleur; il n'y a donc de connaissance proprement dite, de connaissance explicative, que d'une diversité (volume et chaleur), et d'une diversité liée (rapport numérique entre le volume et la chaleur). C'est dire, en termes modernes, qu'il n'y a de connaissance que du déterminisme, c'est même presque dire qu'il n'y a de connaissance que du *mécanisme*.

Mais ce n'est pas en ce sens qu'on peut dire, avec Platon, que l'*intelligibilité* soit un *bien*. En effet, comprendre et expliquer une chose par une autre dont elle dépend dans le temps et dans l'espace, c'est moins la poser en elle-même que la détruire; c'est la faire s'évanouir dans les autres existences et celles-ci dans d'autres encore, à l'infini; c'est décomposer le mécanisme de ses rouages, et chaque rouage en d'autres rouages; il n'y a là rien de proprement *bon* : avec la vie, cette anatomie fait disparaître tout ce à quoi notre désir pourrait se prendre et notre amour s'attacher.

Mais le principe d'universelle intelligibilité est sus-

ceptible d'une autre interprétation, — celle-là toute métaphysique, — qui consiste à croire que non seulement les phénomènes, mais le fond même des choses soutient un certain rapport nécessaire avec l'intelligence, rapport qui fait qu'il est intelligible en soi comme pour nous. C'est le vrai principe platonicien. Tout a une Idée, c'est-à-dire une racine indivisiblement réelle et rationnelle.

Platon avait admis, avant les Alexandrins, la possibilité d'un principe supérieur à l'intelligence parce qu'il est supérieur à l'essence; mais, pour lui, le principe supérieur à l'intelligence *explicative*, c'est-à-dire à cette sorte d'intelligence qui réduit la diversité à l'unité dans le temps et l'espace, n'était pas pour cela supérieur à une sorte d'intelligence plus immédiate, laquelle saisit l'unité même par une conscience sans intermédiaire. Le principe essentiel du platonisme, c'est qu'il y a, dans la réalité dernière, la racine de tout ce qui se développe dans le temps; il faut donc que l'intelligence ait sa racine dans la réalité dernière, et cette racine, cette raison de la raison même, ne peut être, pour Platon, une chose dépourvue d'intelligence, une chose moins qu'intelligente; elle ne peut être qu'une chose *plus qu'intelligente*, c'est-à-dire, en définitive, foncièrement intelligible.

Il y a ainsi deux sortes d'intelligence : l'inférieure consiste à faire dépendre une chose d'une autre; la raison d'être est alors une nécessité, c'est-à-dire une action subie, une contrainte, une dépendance par rapport à quelque force supérieure. C'est la raison mécanique, déterminante, physique. En ce sens, il

n'est nullement évident que tout ce qui *existe* soit explicable par le déterminisme des *phénomènes*, les phénomènes seuls tombant sous cette loi. Bien plus, cette proposition aboutit à se détruire elle-même, quand on la prend dans un sens *universel*. Tout, en effet, dira Platon, ne peut pas être dépendant. Entendu comme principe d'explicabilité phénoménale, le principe de la raison suffisante serait un principe de relativité universelle, par conséquent de dualité ou multiplicité universelle. La raison serait toujours autre chose que l'être. Or, il faut qu'à la fin, selon Platon, raison et être ne soient plus qu'un. Dès lors, la vraie raison d'être ne sera plus une dépendance; elle sera au contraire une indépendance, mais ayant conscience de soi, par conséquent une existence à la fois active et consciente. La raison ou intelligence peut donc se prendre en un deuxième sens, supérieur au premier. Il s'agira cette fois de l'intelligence en général, de la conscience, de la pensée pure. C'est dans ce sens que Platon identifie l'être et la pensée. Il ne veut pas dire seulement que tout soit compréhensible, c'est-à-dire, en définitive, imaginable mécaniquement; il veut dire que tout est intelligible. Et sur quoi s'appuie-t-il pour cela, en dernière analyse? Sur l'idée d'une unité supérieure. Si cette unité première était au-dessous de la raison, d'où viendrait la raison? Platon veut tout réduire à la suprême unité; c'est pourquoi la raison même ne doit faire qu'un avec la puissance.

La première thèse platonicienne, sur l'intelligibilité universelle, consiste donc à soutenir que, l'objet

de l'intelligence étant l'unité dans la pluralité, par conséquent la relation, la relation doit être elle-même objective, fondée sur la réalité; si bien que le réel, ὄντως ὄν, est une conciliation du multiple et de l'un, sous la forme de l'Idée; la relation est immanente à l'absolu même de l'être. *Objectivité des relations*, voilà la formule moderne par laquelle on a traduit le platonisme. *Subjectivité des relations*, telle est au contraire la formule de l'idéalisme subjectif, qui explique les relations découvertes dans les choses, les *lois*, *genres*, *types*, *causes*, etc., par la nature du sujet pensant; d'où il résulte que la science est un songe bien lié, qui laisse la réalité en dehors de ses prises. « Peut-être, dit Socrate, chacune des *Idées* n'est-elle qu'une *pensée* qui ne peut exister *ailleurs que dans l'âme.* » — « Comment, répond Parménide à l'objection conceptualiste, chaque pensée serait-elle une sans que ce fût la pensée de rien? — C'est impossible. — Ce serait donc la pensée de quelque chose? — Oui. — De quelque chose qui est, ou qui n'est pas? — De quelque chose qui est. » — Ainsi, selon Platon, toute pensée a nécessairement quelque objet, et un objet réel. A la pensée il faut nécessairement l'*être*. — « Si donc l'Idée est une pensée, n'est-ce pas la pensée d'une certaine chose *une*, que cette même pensée pense d'une *multitude* de choses, comme une forme qui leur est commune? Mais ce qui est pensé comme étant un, ne serait-ce pas précisément l'*Idée* toujours une et identique à elle-même dans toutes choses? » En d'autres termes, la pensée suppose l'Idée, qui est son objet. Si nous

concevons l'unité, il faut que l'unité soit; et c'est le principe réel d'unité, quel qu'il soit, non la pensée que nous en avons, qui est pour Platon l'*Idée.* Rejeter la réalité de l'Idée d'Unité suprême, équivaut pour lui à soutenir que, pensant l'Unité, nous ne pensons rien, ou que nous ne pensons pas du tout.

L'originalité de Platon est d'avoir fait ainsi la théorie de la relation et de l'avoir faite dans un sens réaliste. Pour lui, la relation est aussi nécessaire à la réalité et aussi réelle que les termes eux-mêmes; la relation est immanente à l'absolu même de l'être; le lien du multiple et de l'un existe *sub specie æterni.* « Toutes les choses auxquelles nous attribuons une existence éternelle sont faites d'*un* et de *plusieurs.* » C'est cette relation mutuelle des choses, c'est cette unité dans la pluralité qui les rend pensables, capables d'être reliées en pensée, λόγῳ, comme elles le sont en réalité, ἔργῳ. L'univers est une synthèse de relations sans laquelle il n'y aurait point d'existence intelligible, mais un pur chaos; l'univers est un système, un déterminisme réciproque des choses, fondé sur quelque raison éternelle, et c'est pour cela qu'il est intelligible.

Le vrai lien des notions philosophiques, pour Platon, et l'origine du principe d'intelligibilité universelle se trouve dans l'aspiration de tout notre être à l'*Unité* conçue comme réalité enveloppant tout le positif des êtres, c'est-à-dire comme *le Bien.* D'abord, la pensée n'est satisfaite que dans l'unité; penser c'est unir, c'est retrouver l'un dans le multiple. Or, si la pensée s'arrêtait à la notion d'une réalité

sans rapport avec la pensée, elle s'arrêterait par cela même à une dualité : donc elle renoncerait à tout unir, à s'unir elle-même finalement au réel; elle renoncerait à penser, elle renoncerait à elle-même. L'unité est le *bien* auquel la pensée aspire : elle est le terme de la dialectique. Mais, pour être une unité véritable et une vraie satisfaction de la pensée, il faut que l'Un soit universel, enveloppe tout le positif des choses, constitue enfin l'unité de toute multiplicité. L'Un est donc, selon Platon, le parfait, παντελῶς ὄν, ἀγαθόν. Il en résulte que le principe : « Tout ce qui est a une Idée, qui le rend *intelligible*, tout a un rapport avec l'intelligence », devient pour Platon identique à cet autre : — Tout a un rapport avec une unité suprême, enveloppant la perfection de chaque chose, et dont le nom le plus élevé est le Bien.

Si l'équation radicale entre *intelligibilité* et *réalité* est la proposition fondamentale du platonisme, la seconde, déjà moins essentielle, est l'équation entre *intelligibilité* et *intelligence*. Les Idées platoniciennes sont primitivement des formes éternelles de l'être; secondairement, des formes éternelles de la pensée, des idées au sens moderne du mot. Platon a cru que la constitution intelligible du monde, comme système de relations, était en même temps une constitution *intellectuelle*; c'est-à-dire que toute relation dérive, ou de l'intelligence, ou de quelque principe plus qu'intelligent. L'être réel qui, en constituant l'univers, constitue un ordre capable de réduire le

multiple à l'un, un déterminisme de relations liées entre elles, en un mot un objet de pensée, cet être réel doit avoir en lui quelque chose d'analogue à la pensée même, non dans ce qu'elle a de proprement humain, mais dans ce qu'elle a d'universel.

C'est, avons-nous dit, cette seconde proposition du platonisme qui a produit la philosophie d'Aristote, où le principe suprême devient la pensée. La philosophie d'Aristote est plus étroite que celle de Platon, parce que le disciple a refusé de suivre l'élan dialectique jusqu'à l'unité première, où a lieu la synthèse de l'un et du multiple sous la forme de l'Idée. L'aristotélisme demeure surtout une philosophie de l'intelligence. Pour Platon, l'unité suprême était « au-dessus de l'intelligence et de l'essence »; Platon admettait donc qu'elle est plus qu'intelligente, plus que pensante, plus que sujet pur (νοῦς) et aussi plus qu'objet pur (οὐσία); mais elle n'en a pas moins en soi tout le réel de la pensée.

La seconde thèse du platonisme, devenue la première de l'aristotélisme, ne peut être considérée aujourd'hui que comme une conception toute problématique. Il est clair que nous entrons ici dans le domaine des représentations plus ou moins symboliques et inadéquates. *L'Être universel* est une *Pensée*, dit Platon; un monde infiniment intelligible doit être, en un sens supérieur, infiniment intelligent; le *devenir* de l'univers-objet, son *évolution* comme système intelligible, est explicable seulement par l'évolution de l'univers-sujet, source intelligente de ce système intelligible. Cette proposition platoni-

cienne, qui fait rentrer le monde intelligible des Idées dans une intelligence, est une humanisation du premier principe.

Reste la troisième proposition fondamentale du platonisme : équation entre *réalité* et *bonté*. Cette proposition, qui est devenue la thèse essentielle du christianisme, est à coup sûr la plus problématique des trois équations platoniciennes. Elle suppose que le réel des choses en constitue la perfection, le bien positif, et que le *tout réel* est par cela même le *tout parfait*. C'est ici que l'obscurité métaphysique s'accroît. L'idée de perfection, en effet, est des moins précises, si on entend par là autre chose que le complet, le tout de l'être. Certes, la réalité fondamentale est achevée en ce sens qu'elle est ce qu'elle est et n'a pas besoin d'autre chose pour être la réalité; elle se suffit, puisqu'elle existe : ἱκανόν, dit Platon. Mais Platon ajoute : ἱκανὸν τἀγαθόν, le *bon* seul se *suffit*. Et c'est là le fondement de l'optimisme platonicien. Or, le mot de *bon* est susceptible de plusieurs sens. Il désigne d'abord ce qui cause un sentiment agréable. L'universelle réalité est-elle *heureuse*? Nous n'en savons rien. Le mot *bon* a aussi un sens moral : il désigne la *bonté*. La réalité universelle est-elle moralement bonne? Nous n'en savons rien. L'expérience nous montre partout effort, douleur, souvent haine et vice : comment concilier ces maux avec le *bien* fondamental?

Nous ignorons donc si l'*idéal*, qui est la *réalité* corrigée par l'homme, est réalisé déjà quelque part.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que la conception de l'idéal, de l'Idée, entendue cette fois comme modèle de ce qui *devrait être*, n'est nullement chimérique, en ce sens qu'elle tend à se réaliser elle-même en se concevant. Les Idées ne sont pas seulement des principes transcendants; elles sont aussi, par l'intermédiaire de nos pensées et de nos désirs, des forces immanentes, agissant en nous et, par nous, dans le monde. L'idéal, entendu de cette manière, est le fondement de l'art, de la morale, de la politique même.

Aussi, en construisant une théorie des *idées-forces*, nous croyons être resté fidèle à l'esprit platonicien, quoique nous ayons ramené l'idéal des hauteurs du monde intelligible dans le monde même du devenir ou de l'évolution. L'idée a, pour nous, une causalité, une efficacité sur la marche même des choses : elle se réalise en se pensant.

Ce point admis, et nous le considérons comme incontestable, les platonisants pourront en tirer des inductions relativement au fond même des choses, mais ces inductions demeureront des hypothèses. Et c'est seulement si on les ramène ainsi à une forme problématique que les plus hautes propositions du platonisme pourront encore se défendre. Ces trois équations fondamentales du platonisme ont pour objet, nous l'avons vu, de satisfaire notre besoin d'unité : unité du *réel* et de l'*intelligible*, unité de l'*intelligible* et de l'*intelligence*, enfin unité suprême du *réel*, de l'*intelligible* et du *bon*. Le besoin essentiel de la raison sera toujours l'unité : la philosophie

tout entière est une dialectique aspirant à l'unification finale du monde et de notre pensée. Seulement, on pourra toujours se demander, avec Kant, si ce besoin n'est pas tout subjectif, si son objet, l'unité, est réel. Le platonisme devient alors une systématisation des idées tout idéale et problématique; le *noumène* n'est plus qu'un *problème*, et nous ne pouvons résoudre ce problème par le *savoir*; nous ne pouvons que *vouloir* l'unité et la vouloir dans le *bien*. Le doute transcendantal restera ainsi toujours possible et même nécessaire. Un platonicien n'y pourrait répondre qu'une chose. L'*en soi* que vous supposez distinct de ce qui est dans la *pensée*, et peut-être sans unité réelle, est lui-même une conception de la pensée; ce que vous opposez à la pensée incomplète, c'est au fond une pensée plus complète, plus universelle et plus une. Ce qui fait que vous doutez de votre pensée, c'est qu'il y reste de la dualité, de l'opposition, du désaccord. C'est donc bien à l'unité que vous mesurez l'objectivité même; dans la science, est objectif et vrai ce qui est lié et unifié; de même dans la métaphysique. Un système qui parviendrait à la concordance totale, à la complète unification, serait pour nous la vérité même. Le besoin subjectif d'unité est donc ce qu'il y a en nous de plus profond, et comme c'est à l'unité que nous mesurons la vérité objective, il en résulte que ce besoin subjectif est le besoin même d'objectivité. La dialectique demeure donc, en somme, la vraie méthode : le tout est de savoir quelle est la conception de l'ensemble des choses qui est vraiment capable d'unifier toutes

nos pensées, de les mettre d'accord entre elles et avec tous les faits. Si une telle unité était atteinte, le doute transcendantal ne serait plus à craindre : ce qui est *en soi* se réconcilierait avec ce qui est *dans la pensée*, et toute dualité, avec le doute qu'elle engendre, s'évanouirait dans l'unité.

LA
PHILOSOPHIE
DE PLATON

LIVRE PREMIER

LES LOIS DE LA CONNAISSANCE DE L'EXISTENCE ET DE L'AMOUR DIALECTIQUE ET PSYCHOLOGIE PLATONICIENNES

CHAPITRE PREMIER

RECONSTRUCTION D'UNE THÉORIE PLATONICIENNE DE LA RAISON. — PRINCIPE DE L'UNIVERSELLE INTELLIGIBILITÉ

I. Principe platonicien de l'universelle intelligibilité ou de l'Idée. Distinction de la raison intelligible ou Idée et de la cause efficiente. Le principe platonicien de l'universelle intelligibilité est-il synthétique et *a priori*?
II. Rapport du principe d'identité au principe de l'intelligibilité. — La raison intelligible doit être, selon Platon, absolue et parfaite. Le Bien.
III. Certitude propre au principe de l'universelle intelligibilité. Divers degrés de la certitude : la certitude sensible, la certitude logique, la certitude métaphysique et morale; part du désir, de l'amour et de la volonté dans la croyance à l'intel-

ligible. Que cette croyance est le fondement de la religion naturelle.
IV. Ce que le platonisme pourrait répondre à l'idéalisme transcendantal de Kant.
V. Réponse, du point de vue platonicien, aux objections d'Hamilton contre la conception de l'absolu. En quoi consiste cette conception.
VI. Application au principe de causalité.

I. Quelle que soit la variété des croyances et des systèmes qui, à notre époque comme à celle de Socrate et de Platon, divisent et troublent les esprits, on doit se demander, pour rester fidèle à la méthode platonicienne, s'il n'existe point un principe très général sur lequel il y ait accord, une idée large et compréhensive qui ramène les oppositions à l'harmonie et la multiplicité à l'unité. Cette idée conciliatrice, qu'il y aurait intérêt et profit à mettre en lumière, peut être dégagée par les procédés de simplification et de généralisation progressives auxquels la dialectique platonicienne avait si souvent recours.

La science espère étendre de proche en proche et prolonger à l'infini la série de ses explications, de manière à envelopper peu à peu tous les phénomènes dans les liens indissolubles de la pensée. La foi scientifique, plus ou moins consciente d'elle-même, est donc la foi à la raison des choses et à l'universelle intelligibilité. Le savant croit que tout ce qui se produit est réductible, sinon pour nous, du moins en soi, aux lois essentielles de la pensée. Lorsqu'il doute, son doute ne porte pas, à vrai dire, sur l'intelligibilité de l'objet, mais sur l'intelligence du sujet et sur la puissance plus ou moins grande de nos moyens de connaître. Il y a de toutes parts, dans la nature, des choses qui nous échappent et que toute notre science n'a pu encore éclaircir ; mais notre impuissance à comprendre ne nous empêche pas de poser en principe que chaque phénomène est intelligible en soi,

et non seulement dans notre petite planète, mais jusque dans ces étoiles qui nous envoient à travers l'infini un rayon de lumière. Quand tout s'obscurcirait à nos yeux, quand la nature entière, ne nous offrant plus que confusion et chaos, semblerait un spectacle incompréhensible et un drame sans unité, dans ce bouleversement universel la pensée s'affirmerait encore elle-même : elle croirait que le spectacle a un sens, mais un sens caché ; elle serait sûre, en cherchant son image dans ce désordre apparent du monde, de l'y retrouver enfin, fût-ce après des milliers de siècles. Si le monde brisé s'écroulait, on verrait sans doute quelque Pline nouveau, attentif au phénomène, en rechercher l'explication, et soumettre aux lois de la pensée l'univers qui va l'écraser sous ses ruines.

Ce principe de la raison des choses, qui survit à tous les systèmes, qui engendre leur variété même du sein de son unité, qui subsiste malgré notre impuissance à expliquer les plus difficiles problèmes, et qui constitue comme une science innée que ne peuvent détruire toutes nos ignorances, qu'est-ce autre chose que le principe le plus général du platonisme? Dire que toute chose particulière a une raison intelligible, que le réel soutient un rapport avec la pensée, c'est dire, au sens le plus large des termes, que chaque chose a une *Idée*. Sous ce rapport nous sommes tous à notre époque, malgré nos dissidences, platoniciens en esprit et en vérité.

Le terme de *raison* a un sens très large. La raison d'une chose, c'est tout ce qui l'explique, tout ce qui la rend intelligible, tout ce qui en fait comprendre la possibilité ou la réalité ; en un mot, c'est tout ce qui met l'être en harmonie avec la pensée. Le mot « Pourquoi ? » qui revient sans cesse sur la bouche des enfants, contient le germe de la science et de la métaphysique ; il est le premier acte de foi à l'Idée ; il signifie : « Pour quelle raison? » Que l'enfant ait déjà dans l'esprit, sous une forme

explicite, les notions d'immensité, d'éternité, de cause première, de substance infinie, c'est ce que le sensualisme peut à bon droit contester; mais l'homme, dès qu'il pense, conçoit et cherche l'explication des choses, c'est-à-dire l'intime union de l'être avec la pensée. Avant même de savoir parler, l'enfant affirme cette union en brisant son jouet pour en examiner le mécanisme : dans les rouages visibles il veut découvrir les raisons invisibles; il croit déjà, non sous une forme abstraite, mais par la vive intuition de son intelligence à peine éveillée, que tout est intelligible, que tout a une idée. — L'animal lui-même, « avec cette ombre de la raison qui lui a été départie », semble entrevoir l'Idée quand il attend un phénomène semblable dans une circonstance semblable, comme s'il comprenait vaguement qu'un changement sans raison est impossible. Dans cette âme prétendue inintelligente, dans cette *monade* encore brute, miroir terne et obscur des choses, on entrevoit cependant un reflet de l'ordre universel, une lueur de l'universelle raison.

La *raison* n'est pas proprement la *cause* efficiente, au sens ordinaire de ce mot : c'est quelque chose de plus général. Le principe est la raison de sa conséquence, sans en être la cause efficiente. L'essence du triangle *explique* les diverses propriétés de cette figure, sans les *produire*. La loi est la raison des phénomènes. La cause active est une espèce de raison : c'est la raison de cette chose concrète et réelle qu'on nomme le changement. La fin d'une chose est aussi une espèce de raison. La notion de cause contient un élément *sui generis* emprunté à la conscience de notre activité, et sur lequel on discute encore. Nous concevons sans doute la raison intelligible à propos de la cause, parce que toute cause est une raison; mais la réciproque, vraie peut-être, n'est pas immédiatement évidente : la proposition que tout a une cause efficiente ne se confond pas dès le premier abord avec cette autre, que tout ce qui est est intelligible. La première exprime le

rapport des choses à l'activité; la seconde, le rapport des choses à la pensée.

M. Taine s'est efforcé de ramener le principe d'intelligibilité, qu'il ne distingue pas de l'universalité des *lois*, à une déduction du principe d'identité. Mais son argumentation, telle qu'il l'a présentée, semble un cercle vicieux. En effet, ce qu'il aurait fallu démontrer, c'est que toute chose (par exemple la chute d'une pierre) a une raison intelligible. Or M. Taine démontre seulement que *cette raison* n'est pas dans un caractère propre à la pierre, puisque la feuille tombe aussi bien que la pierre; ni dans l'ensemble des caractères de la pierre, puisque la feuille, qui n'est pas cet ensemble, tombe aussi; et qu'en conséquence, elle est dans les caractères communs à la pierre et à la feuille. Mais, par là, M. Taine suppose ce qui est en question, à savoir que cette raison existe. Outre les trois hypothèses qu'il fait, il y en a une quatrième : c'est celle où les choses n'auraient pas de raison explicative, celle où la pierre tomberait et où la feuille tomberait, sans qu'il y eût d'autre raison que le fait même. Cette quatrième hypothèse, oubliée par M. Taine, est précisément ce qu'il s'était engagé à démontrer, et ce qu'il ne démontre pas. N'y eût-il rien de commun entre la pierre et la feuille, si ce n'est la chute, il n'y aurait rien de contradictoire à constater tout ensemble la chute de la pierre et la chute de la feuille. Quant aux raisons de la chute, j'ignore, par hypothèse, s'il en existe. M. Taine n'a donc point, du principe de contradiction, déduit l'existence des raisons. Je ne puis ici me contredire que si préalablement j'ai admis cette prémisse : « Tout a une raison »; alors seulement je puis et dois ajouter : Les raisons identiques entraînent des résultats identiques, parce que la différence des résultats serait sans raison et même contradictoire; réciproquement, des résultats identiques, comme la chute dans la pierre et la chute dans la feuille, entraînent des raisons identiques, telles que la masse pesante dans la

pierre et la masse pesante dans la feuille. En un mot, ce qui peut se ramener à une déduction, c'est l'*uniformité* universelle des raisons, mais non leur *existence* universelle.

Si on veut essayer de faire toute la part possible à l'analyse dans le principe de raison suffisante, pris cette fois au sens métaphysique et non pas seulement scientifique, voici ce qu'on pourra dire : — L'être a une raison d'être ; mais l'être que vous opposez à la pensée, vous ne le connaissez qu'en le pensant ; le sujet, « ce qui est », veut donc dire au fond « ce qui est pensé » ; et vous en revenez alors à dire simplement que ce qui est objet de pensée est objet de pensée. Vous êtes ainsi renfermé dans le subjectif et dans une simple analyse par laquelle, de l'hypothèse qu'une chose est pensée, vous déduisez qu'elle peut être pensée, qu'elle tombe sous les conditions de la pensée. — Et en effet, psychologiquement, l'être que nous opposons à notre pensée est encore une de nos pensées. Mais enfin, à tort ou à raison, nous croyons, en nous plaçant au point de vue métaphysique, qu'il existe quelque chose en dehors de notre pensée ; de plus, tout en croyant l'être distinct de notre pensée propre, nous le croyons aussi uni par une communauté de conditions à la pensée en général. Nous objectivons ainsi la pensée, nous croyons à une synthèse du sujet et de l'objet, et c'est cette croyance qui constitue le postulat métaphysique de la raison d'être, de la pensée conçue comme identique en elle-même à l'être en lui-même, quoique la pensée en vous ne soit pas identique à l'être des choses pensées par nous. Il y a donc toujours dans le principe de la raison d'être (quand on lui attribue une portée métaphysique) un passage du sujet à l'objet, une synthèse de deux choses différentes.

Persiste-t-on à dire que ces deux choses différentes sont toujours psychologiquement deux de nos pensées ? Je l'accorde ; mais ce sont deux pensées différentes, et la seconde ne saurait être déduite logiquement de la première. *Ce*



qui est signifie pour nous « ce qui nous modifie, ce qui agit sur nous ou sur tout autre être » ; la raison intelligible signifie le principe qui aurait pour conséquence cette action même sur nous, et par là l'expliquerait. Cela revient donc à dire que toute modification révélant la présence d'un être est une conséquence dont le raisonnement pourrait trouver le principe. Derrière nos sensations nous supposons des actions externes, et dans ces actions un lien de principe à conséquence, un raisonnement. Il y a toujours là une synthèse entre des choses diverses, une thèse métaphysique. Le principe de raison suffisante consiste à objectiver la pensée, à dire que ce qui est en dehors de notre action intelligente enveloppe encore, cependant, une action intelligente. Ce principe identifie donc les conditions de l'existence et de l'intelligence. *Raison d'être* signifie synthèse de la raison et de l'être. Ce qui est pensé par nous comme réel a une raison, non seulement d'être pensé (ce qui reviendrait à une tautologie), mais d'être réel. Objectivement, abstraction faite de notre pensée à nous, ce qui est réel est intelligible en soi.

Platon a admis aussi que le principe de l'intelligibilité est absolu et universel. Selon lui, tout est intelligible en soi-même et dans sa racine, n'y eût-il aucune intelligence humaine capable de le saisir ; ce n'est donc point l'intelligibilité *relative* à nous et aux autres que Platon pose : c'est l'intelligibilité *absolue* et intrinsèque. On ne peut supposer le contraire de cet axiome sans donner une raison pour laquelle les choses seraient sans raison. Cela reviendrait à dire : Il est intelligible que certaines choses existent sans être intelligibles. Ce qui n'est pas concevable, explicable, réductible en quelque manière à la pensée, — sinon à la nôtre, du moins à une pensée supérieure, — ne peut pas exister, selon Platon ; en tout cas, une pareille existence équivaudrait pour nous à la non-existence, puisqu'elle resterait absolument indéterminée pour elle-même et pour nous. On pourrait lui appli-

quer la triple thèse de Gorgias : Un pareil être est identique au non-être; cet être existât-il, il ne pourrait être conçu; fût-il conçu, il ne pourrait être exprimé.

Le principe de l'universelle intelligibilité, ayant de tels caractères, ne peut être, selon les platoniciens, une simple induction appuyée sur l'expérience. Si je raisonnais par induction, comme il y a fort peu de choses qui aient des raisons à moi connues et une infinité qui n'en ont pas, j'arriverais à cette loi générale : « Les choses n'ont pas de raison, hormis dans de rares circonstances. » L'homme pense donc, avant d'induire, que les raisons existent; il ne les pose pas parce qu'il les cherche, mais il les cherche parce qu'il nous les a d'abord posées.

Nous sommes ainsi en possession d'un principe qui est synthétique, tandis que l'axiome d'identité est analytique. Ces deux principes, l'un relatif à la pensée, l'autre relatif à l'être, sont le type des deux fonctions essentielles de l'intelligence : faire d'un plusieurs et de plusieurs un. Quel est le rapport qui les unit? Leur dualité recouvre-t-elle, comme la dialectique platonicienne nous invite à le croire, quelque unité fondamentale?

II. Ce jugement synthétique : « Tout ce qui est a une raison », implique logiquement la vérité de l'axiome identique : « Ce qui est, est »; car on ne peut l'affirmer sans affirmer en même temps cet axiome.

D'un autre côté, pourquoi affirmons-nous avec la plus absolue certitude que ce qui est, est? N'est-ce pas, pourraient dire les platoniciens et les leibniziens, parce qu'il n'y a aucune raison pour que ce qui est ne soit pas? Dire d'une part qu'une chose est, et dire d'autre part qu'elle n'est pas sous le même rapport, c'est passer de l'affirmation à la négation sans que ce changement ait la moindre raison intelligible, sans que la chose elle-même ait changé. Si donc tout a une raison, vous ne pouvez changer l'affir-

mation en négation lorsque toutes les conditions demeurent identiques. C'est ce changement d'affirmation en négation sur le même point que Platon reproche tant de fois aux sophistes. « Tu dis toujours les mêmes choses, dit Calliclès à Socrate dans le *Gorgias*. — Oui, répond Socrate, non seulement les *mêmes choses*, mais encore *sur les mêmes objets*.... Moi, au contraire, je me plains de ce que tu ne parles jamais d'une manière uniforme sur les mêmes objets. » Platon oppose ainsi l'unité de la vraie science, pour laquelle ce qui est est toujours, tant que les mêmes raisons subsistent, à cette science multiple et changeante des sophistes qui ne demeure fixée ni dans l'être ni dans l'intelligible.

Quand Platon lui-même, devançant Schelling et Hegel, identifie les contraires, ce n'est jamais absolument sous les mêmes rapports; et il introduit une différence dans les raisons pour aboutir à une différence d'affirmations. Toutes les discussions relatives aux contraires et aux contradictoires, à la possibilité ou à l'impossibilité d'un moyen terme (principium exclusi tertii aut non exclusi), n'atteignent jamais le principe de la raison intelligible. Ce sont toujours des *raisons* qu'on cherche pour expliquer comment une chose tout ensemble serait et ne serait pas; et si on peut, à la rigueur, se persuader qu'une absence d'identité dans les choses a lieu sous quelque rapport *et pour quelque raison*, on ne peut du moins jamais supposer une complète absence de raisons et d'intelligibilité.

Il y a donc une sorte de rapport réciproque entre l'axiome de l'*être* et l'axiome de l'*intelligibilité*. Le premier a sa raison dans le second; le second a sa raison dans le premier. L'identité de l'être s'explique par le caractère intelligible de l'être, et d'autre part l'intelligibilité de l'être en suppose l'identité. Ce qui est, est intelligible; ce qui est vraiment intelligible, est. Il y a là deux choses distinctes, l'être et la raison d'être, ou l'être et la pensée; et cependant nous croyons que ces deux choses ne font

qu'un. Qui dit *être*, dit *Idée*; qui dit *Idée*, dit *être*. L'unité se développe en dualité, la dualité se ramène à l'unité. L'axiome de l'identité exprime l'unité absolue; l'axiome de l'intelligibilité, en distinguant l'être et la pensée, l'objet et le sujet, nous fait apercevoir une multiplicité éminente, une distinction idéale au sein même de l'unité. Selon Platon, si l'être était seul, séparé de la raison d'être, séparé de la pensée, il ne pourrait exister et se réduirait à une abstraction incompréhensible. D'autre part, si la raison d'être, si l'intelligible, si la pensée était séparée de l'être, ne serait-ce pas là encore une abstraction vide, ou plutôt un néant? Il faut donc, selon Platon, qu'il y ait unité dans l'absolu entre la raison d'être et l'être, entre la pensée et son objet, entre l'intelligence et l'intelligible. Voilà, d'après lui, la vérité qui s'exprime sous deux formes différentes dans les deux grands principes de la raison. Nous cherchons l'*un* : c'est la loi essentielle de la pensée.

L'intelligence est belle, dit Platon, et la vérité intelligible n'est pas moins belle; cependant la raison conçoit quelque chose de plus auguste encore, d'où émanent à la fois l'intelligible et l'intelligence, la lumière et la puissance de voir la lumière. Affirmer l'éternelle unité de l'*être* et de la *raison d'être* dans la *cause* suprême, c'est, selon Platon, affirmer le Bien, qui a pour double caractère d'être *absolu* dans son existence, « de quelque manière qu'on se la représente », et *parfait* dans son essence.

Le principe suprême de la pensée (ἀρχὴ) est d'abord, dit Platon, absolu et inconditionnel (ἀνυποθετὸν), ou suffisant (ἱκανὸν). Leibniz dit la même chose que Platon en affirmant que tout a une raison *suffisante*. En effet, une raison qui ne suffit pas, qui n'explique pas tout et ne rend pas tout intelligible, ou qui n'est pas elle-même totalement intelligible, n'est point une vraie et définitive raison : c'est seulement un point d'appui provisoire que la

pensée franchit pour s'élancer vers l'absolu (ἐπιϐάσεις τε καὶ ὁρμάς). En d'autres termes, rien d'intelligible, selon Platon, s'il n'y a pas un suprême intelligible, quelque chose qui donne à la pensée une satisfaction sans bornes. N'ayant qu'une partie de l'intelligible, nous voulons avoir le reste ; nous croyons au tout, et ce tout est infini. Nous ne pouvons concevoir de raison pour que la raison cesse à telle limite sans s'étendre au reste ; car, ou ce reste ne serait pas, ou il serait sans raison. Nous arrivons par là à l'unité de l'universel, plénitude de l'intelligibilité et de l'être. La raison des choses déborde de toutes parts les choses particulières qu'elle explique, et les embrasse de son universalité. C'est ce que Platon voulait dire en donnant le nom d'Unité à l'être absolu, à la cause première et à l'absolu intelligible.

Il ajoutait, en s'élevant à un point de vue supérieur encore : « Qu'y a-t-il d'absolu et de suffisant, sinon la perfection ou le Bien ? » Ce qui n'est point parfait est inachevé, incomplet, limité par quelque condition dont il dépend, incapable de se suffire à soi-même et incapable aussi de suffire à l'intelligence. Ce n'est ni la complète intelligibilité ni la complète existence ; ce ne peut donc être qu'une raison relative, et non la raison suffisante, dans toute la simplicité et l'étendue de ce mot : ce n'est pas l'*unité* véritable.

A cette hauteur, l'affirmation du principe *unique* de la logique et de la métaphysique devient presque l'affirmation d'un principe moral. Dans l'Idée des Idées, dans la raison des raisons, Platon ne voyait pas seulement le « suprême intelligible », mais aussi le « suprême aimable ». La raison une et universelle, à ses yeux, ne mériterait pas ce nom, si elle n'était pas la raison de l'amour, si elle laissait l'amour au dehors de son unité : serait-elle le parfait intelligible, si elle ne donnait pas à l'amour, comme à tout le reste, son intelligibilité, sa causalité et son être ? En affirmant la raison suffisante et *une*, Platon

l'affirme donc à la fois comme raison de l'être, raison de la pensée et raison de l'amour. C'est l'ordre universel, c'est l'universelle harmonie, c'est l'unité de toutes les perfections, c'est le suprême idéal, c'est le Bien en un mot qu'il affirme. Quand une chose nous apparaît comme imparfaite, nous empruntons pour ainsi dire à cette « richesse » du Bien de quoi la compléter, la remplir, et par là la rendre intelligible. L'Idée d'une chose en est la perfection.

Les deux principes intellectuels d'identité et de raison suffisante, inséparables l'un de l'autre, et par conséquent inséparables aussi du principe des causes, se ramènent ainsi, dans le platonisme, à un principe métaphysique et moral par lequel on affirme que tout a un rapport avec l'absolu et le parfait, ou avec ce Bien-un dont la vérité même et la beauté ne sont, suivant la *République*, que des dépendances. Puissance, intelligence, bien, ce sont là choses inséparables.

III. L'affirmation de la raison intelligible possède, d'après le platonisme, des caractères particuliers dont il convient de faire ressortir l'originalité.

L'intellection — dont l'axiome de la raison affirme la possibilité sans limites et exprime la loi essentielle — était représentée par Platon comme une heureuse union de l'intelligence avec l'intelligible, comme « un hymen divin de la pensée avec l'être »[1]. En nous, cet hymen n'est pas l'absolue unité, il est seulement l'union du sujet et de l'objet. Mais, bien que toute union laisse subsister la différence des deux termes, ce n'en est pas moins l'identité, l'unité qui la constitue. La loi de la connaissance et la condition de la certitude sera donc l'assimilation du sujet à l'objet, mieux encore, leur unité.

Or, le principe de la raison universelle a pour objet l'unité absolue de l'être et de la pensée dans le Bien. Cet objet, « quelle que soit toujours la manière dont on se

représente son existence », est conçu comme étant à la fois le principe unique de l'ordre physique, de l'ordre logique, de l'ordre métaphysique et moral. A ces différents ordres de choses correspondent différentes sortes d'intellection et d'évidence.

Chez les êtres imparfaits comme nous, la certitude purement sensible ou physique est pour ainsi dire l'évidence de l'être sans l'évidence de la pensée : quand nous sentons l'être physiquement, nous ne le comprenons pas toujours rationnellement ; nous ne le saisissons pas comme pensée en même temps que comme être. Telle est l'incomplète certitude des sens et de l'expérience, dont l'empirisme fait la certitude totale, tandis qu'elle n'est qu'une réalisation partielle de l'idéal ; c'est l'*être* sensible sans la *pensée* intelligible. De là, dans cette espèce de certitude, un caractère de fatalité plus manifeste que partout ailleurs. Quand la lumière frappe les yeux, quand un corps résistant nous frappe ou repousse le toucher, c'est comme la violence de l'être sur l'être, et, par l'être, sur la pensée. Le doute et la négation sont physiquement impossibles. C'est une force qui s'impose au sens, mais qui ne se fait point comprendre à l'intelligence, et qui semble nous dire : « Intelligible ou non, je suis. » C'est un état d'opposition entre deux forces, entre l'être et l'être, entre l'être et la pensée. Il en résulte une limitation mutuelle, une activité réciproque sans doute, mais aussi une mutuelle passivité : chaque terme demeure extérieur à l'autre, et l'objet se pose comme étranger au sujet. L'union des deux termes n'est qu'une rencontre extérieure, et qui n'existe qu'à la surface : dans leur fond, ils s'opposent plutôt qu'ils ne s'unissent. Victoire incomplète de l'être sur la pensée, parce qu'elle est la victoire de la force physique, non celle de la conviction logique, encore bien moins de la persuasion esthétique et morale. Ce n'est pas cette certitude sensible, assurément, que Platon peut attribuer au principe de l'universelle intelligi-

bilité. Pourtant, lui aussi, ce principe est invincible ; mais c'est par une autre victoire qu'il nous domine. Ne croyons pas pour cela que la certitude d'expérience lui *manque* ou lui fasse opposition. Plus notre expérience s'accroît, plus elle confirme l'axiome de l'intelligibilité universelle. Mais enfin, ce n'est jamais qu'une confirmation partielle et même infiniment petite : nous ne pouvons pas dire que nous sentons, que nous éprouvons l'universelle intelligibilité. Sentir l'universel est même contradictoire. Dans les sens externes, la limitation mutuelle laisse une partie de l'objet en dehors du sujet, et détruit l'universalité de la connaissance ; nous ne pourrions donc sentir complètement l'universelle intelligibilité que si nous l'embrassions par le sens intime ou la conscience. Pour cela il faudrait que l'intelligible fût nous, et il n'est pas ce que nous appelons nous. Nous en avons bien comme une conscience partielle quand nous le saisissons par notre intelligence ; mais, notre intelligence individuelle étant bornée et faillible, ce n'est point en nous, selon Platon, que nous pouvons voir et sentir cette complète unité de la pensée et de l'être. Nous n'en voyons en nous-mêmes qu'un exemple et une réalisation particulière, qui est comme l'antécédent psychologique et la cause occasionnelle de notre conception métaphysique.

Serait-ce donc l'évidence logique ou mathématique qui serait propre à l'universelle intelligibilité ? — Il n'y a d'évidence logique ou mathématique que là ou la pensée embrasse ou *comprend* entièrement l'objet, de manière à se mouvoir entre certaines limites (par exemple, celle d'une définition), sans jamais en sortir : οὐ δυναμένη ἀνωτέρω ἐκβαίνειν. Ce travail de la raison discursive et analytique, de la διάνοια, a pour loi propre l'axiome d'identité. Or, nous l'avons vu, le principe d'universelle intelligibilité ne peut se ramener à une identité logique. Son objet n'est point une chose que l'intelligence embrasse et comprenne entièrement, et qu'elle puisse réduire par

l'analyse à quelque identité immédiate. Aussi ne peut-on dire que nous soyons certains mathématiquement ou même logiquement de l'universelle intelligibilité. Ici encore, ne croyons pas que cette certitude *manque* au principe de la raison des choses : il n'en est pas privé, mais il lui est supérieur. Nous l'avons vu, s'il y avait des choses sans raison, nos affirmations logiques perdraient toute leur valeur, y compris l'axiome d'identité lui-même. Après avoir énoncé ou démontré l'identité de deux termes, nous pourrions changer sans raison l'identité en contradiction, ou croire que ce changement se fait, sinon en nous, du moins dans les choses. Ainsi, point d'évidence logique ou mathématique sans ce principe plus que logique, plus que mathématique, de l'universelle intelligibilité, de l'universelle harmonie entre la pensée et l'être. Sans ce lien synthétique par lequel nous attribuons une valeur objective au travail de l'intelligence, notre logique et nos mathématiques demeureraient toutes subjectives : elles ne seraient plus que l'identité de la pensée avec elle-même, non l'identité de la pensée avec l'être; en excluant de son propre sein toute contradiction, l'intelligence ne saurait pas si elle ne demeure point en contradiction avec l'être même; elle se verrait isolée, réduite à être la pensée de la pensée, sans savoir si elle est aussi la pensée de l'être. Si donc l'évidence purement physique est celle de l'être sans celle de la pensée, l'évidence purement logique est celle de la pensée sans celle de l'être.

Nous aboutissons de nouveau à la nécessité d'une synthèse entre les deux termes, et cette synthèse ne peut être cherchée ni dans l'impression aveugle de l'être sur l'être, qui constitue le sens, ni dans le travail solitaire de la pensée sur la pensée, qui constitue l'analyse logique ou mathématique. Un lien métaphysique doit unir les deux termes essentiels de la connaissance pour nous permettre de passer du sujet à l'objet

Ici disparaît le caractère de fatalité physique ou de nécessité logique propre à la certitude des sens ou de l'entendement. Le lien éternel et universel de l'être, de la pensée et du bien, je ne le vois pas d'une vision sensible, je ne l'embrasse pas d'une compréhension logique. Je vois, je sais, je crois; mais je ne vois que quelques flots de l'océan de lumière, je ne sais que quelques vérités perdues dans l'infinie vérité; et cependant, je crois que tout est lumière, que tout est vérité, ordre, harmonie, proportion, unité de la pensée et de l'être. Pour dépasser ainsi les limites de ce que je vois et de ce que je sais, je dois avoir en moi, selon Platon, une puissance qui n'est point contenue entre les bornes des sens ou de l'entendement. Cette puissance, qui est la « raison » même et qui par conséquent exclut tout arbitraire, est aussi spontanéité, ἑκούσιον. L'affirmation de l'universel intelligible n'est pas seulement un acte d'expérience limité, ni un acte de science également limité. Demande-t-on ce qui excite notre raison et notre désir à compléter par une affirmation sans limites la liaison de la pensée avec l'être, toujours incomplète pour le sens et l'entendement? Un platonicien répondra que la parfaite unité de l'être et de la pensée est, relativement à nous, un idéal qni nous apparaît avec les caractères de la suprême beauté et du suprême bien. La possession infinie de la pensée par l'être et de l'être par la pensée n'est-elle pas un bien, et même, au point de vue de l'intelligence, le premier des biens? L'intelligible n'est-il pas *meilleur* et plus aimable que l'inintelligible? Non seulement il est meilleur en soi et pour soi, mais encore il est meilleur pour nous. Car, si tout n'était pas intelligible, il y aurait un point où notre pensée, privée de son objet, ne pourrait plus s'exercer, et renoncerait à elle-même. Plus d'intelligibilité dans les choses, plus d'intelligence pour nous. C'est donc le besoin, et, pour ainsi dire, l'*intérêt* de la raison que tout soit raisonnable; son affirmation de l'universel intelligible

est à la fois la plus désintéressée et la plus intéressée de toutes : si nous préférons infiniment l'intelligible à l'inintelligible, c'est à la fois pour lui-même et pour nous-mêmes. Il y a là tout ensemble un principe de conservation et d'expansion infinie.

A ce point de vue, l'éternelle unité de la pensée et de l'être devient le premier Aimable de Platon. Nous ne pouvons donc la concevoir sans l'aimer d'un amour qui exclut toutes limites; nous ne pouvons l'aimer sans la vouloir, la vouloir sans l'affirmer comme possible pour nous, l'affirmer comme possible sans l'affirmer, dira Platon, comme déjà réelle en soi, tout possible étant fondé sur le réel. L'unité de l'être et de la pensée est, comme le disait Platon, « le bien que toute âme désire » ; et Platon même semble avoir admis que notre croyance métaphysique à l'Idée des Idées est dans le fond un mouvement de désir et d'amour. Aristote, à son tour, croit que la Pensée produit toutes choses par persuasion, en se faisant aimer. Le bien, identique à la pensée, n'a qu'à se montrer ou même à se laisser entrevoir : dès que le moindre rayon de sa beauté a lui dans notre âme, nous allons vers lui d'un élan spontané pour mieux jouir de sa lumière. Notre croyance au suprême intelligible et au suprême désirable est, comme tout le reste, une œuvre de persuasion : nous ne sommes convaincus que parce que nous sommes touchés et charmés. J'affirme l'universel intelligible parce que je le désire, l'aime et le préfère, en un mot parce que je le veux; je ne fais pas seulement acte de science, mais acte de *bonne volonté* et d'amour. Uni à une partie du Bien, riche et pauvre tout ensemble comme Eros, je m'unis au reste avant même de le sentir et de le posséder par la jouissance; j'y mets la bonne volonté de celui qui aime et qui, sans preuves, se croit plus sûr de ce qu'il aime que tout autre ne le serait avec des preuves sans amour.

Ainsi, au point de vue du platonisme, l'ordre physique, l'ordre logique, l'ordre métaphysique, ont leur dernière

unité dans l'ordre téléologique et moral. Ce premier élan de l'âme qui va de l'intelligible qu'elle voit à celui qu'elle ne voit pas encore, cet élan naturel à l'enfant même et qui est comme le mouvement essentiel de toute pensée, est aussi le premier développement de la volonté droite, le premier tressaillement de l'amour. Croire au Bien n'est pas seulement raisonnable et vrai; cela est encore bon. Dans cette croyance, l'analogie du sujet et de l'objet est consommée : l'objet est bon, la croyance est bonne; l'objet est vrai, elle est vraie; il est au-dessus de toute nécessité et de tout arbitraire, et elle n'a rien non plus de fatal ni d'arbitraire; il est raison, elle est aussi raison. Les diverses sortes d'évidences sont ramenées à l'unité dans le sujet, de même que tous les contraires s'identifient dans l'objet. Nos diverses puissances mentales ne font plus qu'un dans cet acte fondamental et indéfectible de l'esprit qui en contient d'avance toutes les opérations, et sans lequel, selon les platoniciens, nous ne pourrions avoir non seulement aucune science, mais même aucune perception sensible. Ce premier acte de la vie intellectuelle, ce *punctum saliens* de l'âme, peut être considéré comme un acte moral et religieux; aussi le christianisme peut-il retrouver dans le platonisme les deux premiers actes de la religion naturelle et de toute religion : l' « acte de foi » et l' « acte d'amour ». Sans doute, il serait beau de voir et de savoir tout l'intelligible et tout l'être, et d'y croire comme on croit à soi-même; mais, pour qui n'est point l'universel intelligible, pour qui n'en voit ou n'en sait qu'une partie, le tout peut-il être autre chose que l'objet de la croyance la plus raisonnable et, en un sens, la plus volontaire? Voilà l'acte de foi unique de la religion naturelle; induction qui ne nous est pas imposée par une autorité extérieure, mais qui surgit naturellement du plus profond de l'âme, comme la plus immédiate manifestation de notre spontanéité raisonnable; croyance qui n'a pas pour objet l'obscurité ou le mystère, mais la suprême clarté, et qui nous

fait même dire que dans le fond de l'être il n'y a point de mystère. Sans cette croyance ou anticipation métaphysique, point de science logique; notre science a pour fondement une anticipation de la pensée, qui donne à notre pensée même une satisfaction infinie parce qu'elle a pour objet l'infini intelligible.

L' « acte d'espérance » est inséparable des deux premiers. Nous ne croyons pas seulement que tout est intelligible en soi et éternellement; nous espérons que tout deviendra intelligible pour nous avec le temps. Une intelligibilité qui n'existerait qu'en soi sans exister aussi pour nous, est dialectiquement inférieure à celle qui serait intelligible sans restriction. Nous préférons donc cette dernière par l'intelligence et par le cœur; et, la préférant, nous l'affirmons par anticipation.

Cet espoir que notre intelligence fonde sur sa propre force en même temps que sur son objet, vient, selon Platon, de ce qu'elle se sent déjà par la pensée et par l'amour en intimité avec l'intelligible. Pour affirmer que l'universalité de l'être est objet de science, il faut être en rapport de quelque manière avec l'universel. Il faut, disait Socrate, « posséder d'une certaine façon » cette science dont on affirme la *possibilité*, et conséquemment avoir une « science virtuelle » dont les choses particulières nous font prendre conscience. Sans cela, notre pensée saurait-elle que la science est possible, éternellement possible en soi, et possible pour nous-mêmes par un progrès sans limites? A la conscience claire de chaque connaissance actuelle se joint la conscience vague d'une puissance de connaître indéfinie : « l'âme est grosse de la vérité » ; et plus nos actes de connaissance sont nombreux, plus la conscience de cette virtualité augmente. C'est ce qui fait que le sentiment de notre ignorance croît avec notre science, selon Socrate et Platon; mais en même temps s'accroît la persuasion que ce qui échappe aujourd'hui à notre pensée est cependant concevable pour la pensée.

Il est des philosophes, les positivistes, qui veulent borner la pensée à la constatation des faits et de leur ordre de succession; ils lui interdisent à jamais l'accès des causes et des principes. Cette apparente modestie cache un certain orgueil; car, pour déclarer un problème insoluble, il faut l'avoir résolu; pour limiter l'esprit humain, il faut en avoir atteint les limites; pour déclarer *a priori* la métaphysique impossible, il faut en avoir épuisé toutes les ressources et les méthodes, ou croire que l'humanité, depuis quelque mille ans, a fait tout ce qu'elle peut faire. Affirmation qui n'a rien de « positif » assurément, et qui dépasse de beaucoup les prémisses, d'autant plus que les positivistes ne l'appuient sur aucune « critique de la raison ». C'est là au fond s'accorder avec les théologiens pour admettre des mystères essentiels à l'intelligence, sinon aux choses. Tant que la critique n'aura pas déterminé avec une entière certitude les limites précises de notre science, l'humanité ne pourra se soustraire à cette persuasion que le champ de la science est illimité :

Une immense espérance a traversé la terre.

C'était cet espoir de connaître la vérité tout entière qui semblait à Platon la meilleure preuve de l'immortalité individuelle. En concevant et en voulant l'éternel intelligible, nous arrivons à nous concevoir nous-mêmes « sous la forme de l'éternité » : car la pure pensée n'aperçoit pas de raison pour que celui qui a trouvé en partie la raison des choses voie sa connaissance bornée à tel point plutôt qu'à tel autre, dans un domaine naturellement infini. L'espérance est donc ici raisonnable comme son objet même, qui est l'universelle raison. L'acte primitif et essentiel d'adhésion au suprême intelligible, qui était la première adoration et le premier amour, devient ainsi la première prière. Qui croit, aime; qui aime, prie; qui prie, espère; qui espère, agit; qui agit, triomphe

peu à peu des obstacles et finit par posséder l'objet de son amour.

En un mot, la vie de l'homme tout entière, présent, passé et avenir, est déjà résumée, pour le croyant, dans la primitive adhésion de sa raison, de son cœur et de sa volonté à l'Idée du Bien, conçu comme unité de la pensée et de l'être.

Tel est le caractère à la fois expérimental, logique, métaphysique, moral et religieux, que le platonicien doit attribuer à l'affirmation du suprême intelligible et du suprême désirable.

IV. A cette doctrine s'opposent l'idéalisme transcendantal de Kant et la loi d'universelle relativité par laquelle Hamilton et ses disciples ont renouvelé la doctrine de Protagoras. Pour faire la critique de notre intelligence, Kant montre partout en elle dualité et opposition. Et en effet le doute, comme l'erreur, est fils « de la dualité ou de la dyade ». En premier lieu, notre pensée n'étant point l'être même, nous pouvons toujours nous demander si les choses sont en soi *telles* que nous les pensons, si nous atteignons l'objectif et l'absolu. Que ce doute suprême soit pour toute intelligence imparfaite logiquement irréfutable, il ne faut ni s'en étonner ni s'en plaindre. Au fond, c'est de nous-mêmes que nous doutons en opposant ainsi notre imperfection à l'idéal de la perfection. Il est bon, il est nécessaire que ce doute nous empêche de nous confondre avec l'absolu, ou d'être absolument satisfaits de nos systèmes et de nos dogmes. Quoi qu'on en ait dit, il faut faire au scepticisme sa part, qui est en même temps la part de l'amour et de la volonté. Mais, une fois cette part faite, un platonicien remarquera que le doute a pour condition une notion qui le domine et le dépasse, et qu'on ne peut supprimer sans supprimer le doute lui-même. Cette notion est celle de l'Idée. En effet, pour pouvoir douter de notre intelligence multiple et changeante, il faut croire

que l'intelligibilité parfaite consiste dans l'absolue unité de la pensée et de l'être. Cette unité est le « modèle » original sur lequel les sceptiques et les dogmatiques ont également les yeux fixés, et auquel ils comparent d'imparfaites copies. Les uns disent : « Il y a ressemblance » ; les autres : « Il n'y a point ressemblance. » Nous ne croyons et nous ne doutons, d'après le *Parménide*, que par l'Idée de la science en soi, commune mesure à laquelle nous nous rapportons tous, sceptiques ou dogmatiques.

Demande-t-on si cet idéal de la pensée ou de la certitude absolue n'est point chimérique, s'il n'est point une simple forme subjective de notre raison? — Mais d'abord, répondra le platonicien, au moment où je conçois l'idéal de la pensée, l'acte de ma pensée propre qui le conçoit m'apparaît avec une entière évidence. Si donc je ne suis pas certain que cet idéal existe, je suis au moins certain de le concevoir. Or, par cela même, il y a en moi une réalisation actuelle de l'idéal de la pensée; car, puisque je suis absolument certain de concevoir l'absolue certitude, cette certitude existe, ne fût-ce que dans ma conception. — Soit, dira-t-on peut-être, admettons la réalisation et l'immanence dans notre pensée de quelque chose d'absolu, ou de l'Idée; reste à savoir si l'absolu existe aussi en dehors de notre pensée et si, comme le croyait Platon, il lui est transcendant et non pas seulement immanent; peut-être sommes-nous l'absolu lui-même, se saisissant et se retrouvant au sortir d'un long sommeil. — Platon répondrait sans doute que le doute a précisément pour utilité de nous montrer l'absolu comme transcendant, en même temps d'ailleurs qu'immanent. D'une part, en effet, nous ne pouvons douter sans concevoir l'absolu et sans le réaliser d'une certaine manière en nous par notre conception même; de là l'immanence de l'Idée. Mais, d'autre part, nous ne pouvons douter sans nous opposer à l'absolu comme à quelque chose qui n'est point nous-mêmes, et dont l'union partielle avec nous n'empêche pas

l'existence transcendante, « de quelque manière qu'on se représente cette existence ». Si donc nous pouvons, dans une sorte d'orgueil métaphysique, nous persuader quelques instants que nous sommes l'absolu, bientôt le doute, l'erreur, la faute ou la souffrance nous rendront à nous-mêmes et nous arracheront le cri d'Alexandre blessé : « Je vois bien maintenant que je ne suis point un dieu. »

Ainsi, union nécessaire de notre pensée avec l'absolu, mais aussi distinction nécessaire de notre pensée et de l'absolu : telle est, selon l'esprit du *Parménide*, la double condition du doute, et la double conséquence de tout scepticisme comme de tout dogmatisme.

Le principal motif de douter, pour Kant, est dans les oppositions de notre pensée avec notre pensée même, qu'il nomme antinomies et dont le germe est dans le *Parménide*. Selon Kant, les antinomies prouvent qu'il y a dans la constitution de l'esprit humain des causes perturbatrices, propres à introduire le trouble dans la connaissance, des illusions naturelles et irrésistibles comme celles des prisonniers de la caverne. Supposez un homme astreint à ne voir les objets qu'à travers un prisme : il ne les verra pas tels qu'ils sont. Nous aussi, nous avons peut-être, pour certaines choses, un prisme devant les yeux, et les antinomies semblent le prouver. Tel est le système de Kant.

Ce doute n'atteint que les conceptions faussement attribuées par quelques écoles et par Kant lui-même à la « raison pure ». Mais Platon eût probablement soutenu qu'il ne porte pas sur l'*intelligibilité radicale* de toutes choses, parce que, poussé à ce point, il touche à la contradiction. Essayez de mettre en doute le principe de l'universelle intelligibilité : ou bien vous doutez sans dire pourquoi, et votre doute est gratuit, frivole, sans caractère scientifique ; ou bien vous apportez des raisons, — les meilleures possibles, — pour essayer de rendre intelligible l'existence de l'inintelligible. Le résultat de

ces raisons peut bien être le sentiment des bornes de notre intelligence, mais il laisse subsister au moins la possibilité de l'intelligibilité des choses pour une intelligence supérieure. Aller plus loin, admettre une inintelligibilité absolue et intrinsèque, c'est une sorte de doute hyperbolique, qui est sans doute possible, mais qui, laissant l'esprit devant une dualité infranchissable, eût paru à Platon contre nature, notre esprit ne se reposant que dans l'*unité*.

Quant aux antinomies, elles ne portent pas sur le principe fondamental de la raison, mais sur des applications plus ou moins particulières et aussi plus ou moins exactes de ce principe. Que la notion d'*espace*, par exemple, donne lieu à de réelles contradictions, on en conclura seulement que le problème est mal posé, ou qu'il y a un élément de la question qui nous échappe, ou même que nous sommes jouets de quelque illusion naturelle, produite par un vice de notre constitution; en un mot, qu'il y a une *raison* intelligible, jusqu'ici inconnue, qui expliquerait tout si nous parvenions à la découvrir. Et ainsi des autres antinomies.

Au fond, l'idéalisme de Kant n'est point vraiment opposé au platonisme; son doute porte moins sur la possibilité et l'existence intrinsèque des noumènes que sur notre puissance à nous en former une notion adéquate, engagés que nous sommes dans le temps, dans l'espace, dans la multiplicité phénoménale. Or, comme l'a dit Schopenhauer, cette doctrine de Kant revient, en définitive, à celle de Platon. Tous deux nous enseignent que les choses ne sont point telles qu'elles nous paraissent dans l'espace et dans le temps; qu'elles ont en elles-mêmes une existence absolue intelligible (νοουμένον), supérieure à nos conceptions humaines. Tous deux croient que l'absolu doit être élevé au-dessus même des opérations *logiques*, et réside dans une unité complète de sujet et d'objet. Tous deux enfin croient que, cet absolu ne pouvant être que le

Bien, c'est le côté qualificatif et moral des choses qui le représente le plus fidèlement. Platon, moins exclusif que Kant, ne condamne pas à une éternelle impuissance les procédés de la spéculation métaphysique. Mais des divergences incontestables n'empêchent pas Platon et Kant d'avoir, dans le fond, la même foi *morale* à l'Idée. Le vrai lui-même se ramenant au bien, Kant est demeuré fidèle au principe de Platon en croyant que la certitude physique et logique a pour dernier fondement une certitude morale, un désir du bien, un amour volontaire du bien.

V. Kant admettait que nous pouvons concevoir et même que nous concevons nécessairement l'absolu en vertu du besoin subjectif d'unité inhérent à notre pensée; Hamilton nie la possibilité même de concevoir l'absolu. Voyons quelle réponse les platoniciens pourraient lui faire.

D'abord, diront-ils, une telle négation « loge son ennemi avec elle ». La première idée de la raison a le même privilège que la première donnée de la conscience, qui, en voulant se nier, s'affirme. Dire : « Je ne me pense pas », c'est dire : « Je me pense »; et de même dire : « Je ne pense pas l'absolu », c'est dire : « Je le pense ». Si vous n'aviez réellement aucune notion, aucune conception, aucune connaissance de l'absolu, vous ne pourriez pas même dire que vous ne le connaissez point; vous ne pourriez pas, en parcourant tous les systèmes philosophiques, vous écrier comme vous le faites : « Ceci n'est pas l'absolu; il n'est point ici, il n'est point là; je ne le *reconnais* nulle part. » Pour ne pas *reconnaître*, comme pour *reconnaître*, il faut préalablement *connaître* en quelque manière.

La conception de l'absolu est donc un fait, et puisqu'elle existe, elle est possible. Comment est-elle possible? Le platonisme ne prétend pas l'expliquer entièrement; mais il soutient qu'elle n'est point, comme le croit Hamilton, contradictoire et impossible.

Hamilton dit que penser l'absolu ou l'Idée transcen-

dante, c'est détruire et l'objet de sa pensée et sa pensée même. Penser, en effet, c'est conditionner, comparer, établir une relation; c'est donc se mouvoir dans le relatif. Or, l'absolu est inconditionnel et exclut toute relation; donc il ne peut être saisi par la pensée et en relation avec elle. Je le détruis en le pensant, et en voulant poser ma notion, je la supprime. — Objection qui rappelle certaines pages du *Sophiste* et du *Parménide*.

Mais, répondra le dialecticien, si penser est conditionner, conditionner, c'est rapporter une chose à une mesure, à un absolu provisoire qu'on déclare ensuite relatif à son tour; or, une telle opération implique l'idée toujours présente du véritable absolu et de l'inconditionnel, de l'ἀνυποθητόν. Par cela même que nous conditionnons toutes les choses particulières, nous les déclarons toutes inadéquates à notre idée de l'universel et de l'inconditionné. Toute raison qui n'est pas complètement intelligible ne nous suffit point, et nous passons à une raison supérieure; le ferions-nous si nous ne portions en nous-mêmes la notion de l'intelligible complet, de la pure lumière, de la raison suffisante et absolue, ou de l'Idée? — De même pour la causalité. D'après Hamilton, nous ne pouvons comprendre un commencement absolu, et nous rapportons ce qui semble commencer à une existence antérieure; donc nous n'admettons rien sans condition, rien d'absolu. — C'est au contraire, répondront les disciples de Platon, la notion de l'absolu qui nous empêche d'admettre un commencement absolu, parce que nous voyons une contradiction évidente entre ces deux termes. Une chose qui commence n'a pas sa raison absolue en soi, puisqu'elle n'a pu paraître que dans certaines conditions de temps et d'espace. Voilà pourquoi le commencement suppose ce qui ne commence point, le devenir et la *génération* supposent l'être. Penser, en un mot, c'est conditionner tout ce que nous ne reconnaissons pas comme absolu; c'est donc avoir quelque notion de l'absolu.

Mais penser l'absolu, dit Hamilton, c'est toujours établir une relation entre notre pensée et lui, entre notre être et lui ; c'est donc le rendre relatif. — Cette objection semble résulter d'une notion de l'absolu que Platon avait déjà réfutée dans le *Parménide*. L'absolu n'est pas ce avec quoi rien ne peut entrer en relation et qui rend toute relation impossible, mais ce qui est *en soi-même* exempt de relation, quoique tout le reste s'y rapporte. Le véritable absolu, selon Platon, loin de rendre le relatif impossible, le rend au contraire possible. Ce n'est pas nous qui détruisons l'absolu en lui attribuant l'absolue puissance de se faire concevoir à des êtres complètement relatifs ; c'est au contraire Hamilton qui détruit l'absolu en lui imposant la condition de ne pouvoir être pensé par nous. Platon maintenait avec une égale force les deux premières thèses du *Parménide* : l'une qui élève l'absolu, considéré en soi, au-dessus de toute relation ; l'autre qui en fait dériver toutes les relations possibles, parce que sa parfaite indépendance elle-même le rend capable de produire tout ce qui est dépendant et relatif. En pensant la suprême perfection, nous rapportons à elle notre pensée et notre être, et par là nous nous déclarons relatifs ; mais elle, nous ne la rapportons pas à nous-mêmes, et par là nous la déclarons absolue ; notre dépendance par rapport à elle n'implique nullement la sienne par rapport à nous.

Toutes les objections d'Hamilton reposent sur cette mutualité établie entre l'absolu et le relatif, par laquelle on pose les deux termes sur le même plan. Ainsi, dans l'objection du « troisième homme », on prétendait établir, au-dessus d'un terme absolu et d'un terme relatif, un terme qui les aurait embrassés tous les deux ; et on ne s'apercevait pas que le second est déjà contenu dans le premier. Mais que dirait-on d'un naturaliste qui, au-dessus des hommes et des Français, prétendrait établir un genre supérieur contenant à la fois les hommes et les

Français, comme si les Français n'étaient pas déjà contenus parmi les hommes? L'absolu d'Hamilton est ce terme chimérique dont l'unité entièrement vide exclurait toute détermination, toute relation possible d'autre chose avec lui-même, toute dépendance des autres choses par rapport à lui. Un tel absolu, qui ne serait rien en lui-même, auquel rien ne serait relatif, est un fantôme que notre pensée produit pour avoir ensuite le plaisir de le détruire. Par l'absolu véritable, un platonicien n'entendra pas, avec Hamilton, l'absolu de l'indétermination ou le *minimum* de la réalité, mais l'absolu de toutes les déterminations qui sont en nous relatives : être, pensée, amour. Soutiendra-t-on que l'absolu de l'être — par exemple une vie éternelle — est une conception purement négative; qu'une science absolue qui saurait littéralement toutes choses est aussi une conception négative et dénuée de tout sens; qu'un amour jouissant absolument de son objet est inintelligible? S'il est vrai que notre notion de ces choses est inadéquate à la réalité, la différence est grande pourtant entre une notion réelle, bien qu'inadéquate, et l'impossibilité de toute notion.

La dernière objection d'Hamilton rappelle encore le *Sophiste* et le *Parménide.* Toute connaissance, dit-il, implique une pluralité de termes, une diversité : une chose ne peut être connue qu'à la condition d'être différente de nous et des autres choses; donc l'absolu, étant un, ne peut faire plusieurs avec nous, et ne peut être connu de nous. — Quoi donc? répondra le dialecticien, parce que nous nous distinguons de l'unité et déclarons faire deux avec elle, est-ce une raison pour qu'elle-même soit deux? L'absolu, d'ailleurs, n'est pas une unité suppressive de toute pluralité, mais au contraire capable de produire la pluralité sans la subir. C'est encore ce que Platon a soutenu dans les deux premières thèses du *Parménide.* Le suprême principe, étant l'unité absolue par plénitude d'être et non par « manque », est par cela même plura-

lité absolue; il est le tout parfait qui comprend toutes les déterminations, l'infini relativement auquel tout est limité, sans que pour cela il soit limité lui-même.

L'absolu d'Hamilton est analogue au noumène de Kant, qui ne comporte aucune relation de notre pensée avec lui-même. Un pareil être ne nous intéresse pas et n'est pour nous qu'un non-être, ou un sinistre problème sans réponse. Platon ne confond pas la stérilité absolue du non-être avec la fécondité absolue du Bien ou de la perfection. Une chose absolument indéterminée en soi ne peut pas sans doute être déterminée et conséquemment ne peut pas être pensée : Platon l'a démontré dans le *Sophiste*; mais il n'est pas contradictoire de dire que nous pouvons penser et déterminer, quoique d'une manière inadéquate, une chose absolument déterminée en soi.

Les difficultés élevées contre la conception de l'absolu tiennent à ce rapport de dépendance *mutuelle* entre l'infini et le fini que Platon avait rejeté comme inexact dans le *Parménide*. Toutes reviennent à cette proposition : — Le second terme dépend du premier, donc le premier dépend du second; le fils est né du père, donc le père est né du fils. — Si on veut dire simplement que le père doit être conçu de manière à rendre le fils possible, et que, sous ce rapport, il contient le fils d'une certaine manière, c'est là le principe même de la théorie des Idées, qui transporte toutes choses éminemment dans le premier principe.

Platon avait vu, lui aussi, la difficulté qu'éprouve l'entendement à expliquer la connaissance de l'Idée, la conscience d'une chose qui est en nous sans être nous. « Comment l'Idée peut-elle être à la fois en elle-même et en plusieurs? » — C'est une des faces du problème de la participation. Platon n'a pas seulement essayé de montrer que cette conscience de l'Idée est un fait, et un fait qui n'a rien d'impossible; il a vu dans ce fait une nécessité rationnelle, contre laquelle on n'objecte que des rai-

sons empruntées aux conditions inférieures de la connaissance finie.

Dans la connaissance extérieure, nous pensons les objets comme nous limitant et comme limités par nous. Là le moi ne se pose qu'en se séparant du non-moi. C'est, nous l'avons vu, le domaine de l'exclusion mutuelle et de la limitation réciproque. Telles, dans l'espace et dans le temps, les parties sont hors des parties, et ce qui est affirmé comme étant ici ou là est exclu de tous les autres points. Mais un platonicien ne transportera pas à la pensée de l'absolu ce rapport de limitation réciproque; nous ne pensons pas l'absolu comme chose extérieure à nous, limitée par nous, et à laquelle on pourrait nous ajouter pour former un ensemble et une collection. Nous nous pensons comme existant et vivant dans l'absolu sans être lui; nous pensons l'absolu comme existant en nous sans être nous. L'Idée, dit Platon dans le *Parménide*, est dans chaque objet qui en participe, sans être aucun de ces objets; elle est immanente et transcendante. Quelque insaisissable que soit ce rapport pour l'imagination, la νόησις conçoit comme nécessaire que les objets finis se limitent entre eux sans limiter l'infini dans lequel ils subsistent.

La connaissance sensible présuppose elle-même ce rapport qui la dépasse. N'étant point les objets extérieurs et existant en dehors d'eux, nous ne pourrions, dans cet état d'exclusion réciproque et complète, rien affirmer d'eux, ni sortir de nous-mêmes. Il faut donc, pour autoriser le passage du moi fini au non-moi fini, que nous trouvions en nous-mêmes et au-dessus de nous-mêmes quelque chose de très réel qui soit aussi dans les autres objets, qui ne soit pas en nous exclusivement, mais en toutes choses, sans se confondre d'ailleurs avec aucune, sans cesser d'être éternellement en soi et en possession de soi. Ce principe, qui jouit d'une sorte d'ubiquité métaphysique, est l'unité de l'être absolument réel. Son ubiquité ne paraît contradictoire que par les termes mathématiques

qui nous servent à l'exprimer : ces termes relatifs se détruisent eux-mêmes, et c'est ce qu'il faut, puisque nous voulons élever l'absolu au-dessus de toute relation. Il est mathématiquement contradictoire de dire que le même principe qui est en nous est aussi en dehors de nous; mais c'est si peu une contradiction métaphysique que toutes les propositions géométriques supposent elles-mêmes cette idée de l'absolu, supérieure à toutes les relations de dedans et de dehors. Chaque fois, en effet, qu'il y a passage de sujet à objet, comme dans toutes les propositions physiques et géométriques, nous présupposons quelque chose qui soit en même temps, pour imiter les formules du *Parménide,* moi et non-moi, ni moi ni non-moi. Cette chose que nous considérons comme intérieure à chacun et supérieure à tous par son absolue indépendance, c'est l'être identique à la vérité, ou l'Idée, et au-dessus des diverses idées, nous concevons nécessairement l'Unité qui enveloppe à la fois toutes les formes de l'être et toutes les formes de la pensée.

VI. C'est cette Unité qui est l'absolu, et c'est la pensée de cet absolu qui nous fait affirmer non plus seulement que tout a une raison intelligible, mais que « tout a une cause ». Platon a eu le tort, en posant une unité suprême, de lui laisser un caractère trop indéterminé et trop abstrait ou, quand il veut la déterminer, de lui donner des déterminations purement intellectuelles. La pensée emprisonnée dans les catégories intellectuelles, dans le temps, l'espace et le déterminisme, nous apparaît comme déjà matérielle, comme déjà différente de l'esprit pur. Nous subissons l'espace, le temps et les catégories, et ces lois *a priori* de notre pensée semblent plutôt les formes *a posteriori* que lui imprime le monde et dont elle aspire à se dégager. Le nom d'une intelligence vraie et pure, d'une intelligence qui pourrait seule être entièrement transparente pour elle-même, parce qu'il n'y aurait rien en elle

d'étranger et d'imposé, rien qui ne vînt d'elle-même et qui ne fût elle-même, le nom de cette intelligence qui poserait les choses et les lois des choses, mais qui ne les subirait pas, qui rendrait les choses conformes à elle-même au lieu de se rendre conforme aux choses, le nom de cette intelligence vraiment libre, qui est l'Idée de la nôtre, ce serait Volonté.

Nous remontons ainsi de l'intelligibilité universelle et métaphysique à la causalité universelle et métaphysique. Il ne s'agit pas ici de la causalité empirique, qui est un rapport de succession entre les effets, une liaison des effets aux effets qu'on nomme *loi*. Que voulons-nous dire quand nous disons que le conséquent suppose un antécédent? Nous voulons dire que si, par hypothèse, on laisse de côté toute vraie cause, c'est-à-dire le primitif et l'indépendant, on ne pourra trouver dans les effets que de la dépendance. Si par exemple l'odeur, la saveur, la couleur sont des phénomènes et des effets, non des êtres et des causes réelles, on ne pourra rien trouver dans ces phénomènes qui soit indépendant; on les verra au contraire soumis à des dépendances de toutes sortes par rapport au temps, par rapport à l'espace, par rapport aux autres phénomènes qui les précèdent, les accompagnent ou les suivent. En d'autres termes, si on laisse de côté l'absolu, on ne peut plus trouver que des relations. Donc tous les phénomènes sont des relations. Or, une relation en suppose toujours une autre; car une relation qui ne supposerait rien serait elle-même absolue. Donc toute relation sera liée à une autre relation, et à une autre encore, à l'infini. La relation de distance entre deux corps sera liée à la relation de leurs mouvements, qui sera liée à la relation de leurs masses, etc. Cela revient à affirmer l'universelle relativité de tout ce qui n'est pas l'absolu.

A la forme scientifique et à la forme métaphysique du principe de causalité, substituons la forme psychologique, nous en aurons une troisième traduction. Si on fait

abstraction de la spontanéité ou de ce qui nous semble tel, il ne reste plus que des contraintes ou nécessités; si on fait abstraction de l'activité, il ne reste plus que des passivités, que des inerties. Par conséquent, ces passivités ne pourront se modifier elles-mêmes ni agir par elles-mêmes; ces inerties ne pourront se mouvoir; tout changement dans chacune supposera donc un changement dans les autres; toute contrainte supposera une autre contrainte, et ainsi de suite à l'infini. Et pourquoi allons-nous à l'infini? parce que, l'activité libre étant, par hypothèse, toujours absente, tant que nous ne l'introduirons pas, nous ne pourrons nous arrêter dans la série des dépendances, des passivités, des contraintes, des nécessités. Pourquoi enfin disons-nous que les relations supposent d'autres relations, que les dépendances supposent d'autres dépendances? C'est que, si les relations se suffisaient à elles-mêmes, elles n'auraient plus besoin de l'absolu; si les effets se suffisaient à eux-mêmes, ils n'auraient plus besoin de cause; et comme nous voulons qu'il y ait une cause, nous imposons une dépendance illimitée à tout ce qui n'est pas cause. C'est donc comme si nous disions que le besoin d'une cause se fera toujours sentir pour les effets, quelque loin qu'on remonte dans la série. Bien plus, quel est au fond le lien de la série même? qu'est-ce qui rend la série nécessaire? C'est le besoin de la cause. Voilà la première unité que nous établissons dans la série des phénomènes; c'est qu'ils ont tous besoin de cause, et qu'aucun n'est la cause. Nous partons de ce principe pour en tirer comme conséquences leurs relations sans fin dans le temps et dans l'espace : ce qui est déterminé à un certain point de l'espace et du temps n'ayant point le caractère de l'indépendance, nous le franchissons pour aller au delà. Une relation a pour antécédent chronologique une autre relation, et ainsi de suite, en vertu du même besoin de cause qui, dans la série des purs phénomènes, quelque grande qu'elle soit, n'est jamais satisfait.

La première conséquence de la relativité des effets par rapport aux causes, c'est donc la relativité des effets par rapport aux autres effets, c'est-à-dire la succession des antécédents et des conséquents, la γένεσις de Platon.

Le second corollaire, c'est que la succession sera uniforme ou constante; en d'autres termes, que les mêmes conséquents sont liés aux mêmes antécédents. Et en effet, une fois toute liberté mise de côté, la relation qui a une fois existé ne saurait se modifier sans qu'il intervienne une autre relation. Un rapport étant chose sans activité et sans initiative, tant qu'on ne suppose pas l'initiative d'une activité, les rapports demeurent fixes : il n'y a pas de cause pour qu'ils changent; donc, si tout a une cause, ils ne changeront pas. Si la main peut seule mouvoir un réseau, aucune maille en son absence ne pourra changer. C'est l'ἀνάγκη.

Mais, si l'uniformité est la loi des effets une fois qu'on a mis à part les causes, il n'en résulte pas immédiatement qu'elle soit la loi des causes mêmes.

Les *principes* de la connaissance empirique sont donc plutôt des *conséquences* que des principes véritables . Le déterminisme des raisons intelligibles et le déterminisme des effets sensibles expriment l'universelle relativité de tout ce qui ne contient en soi rien d'absolu , l'universelle passivité de tout ce qui n'est pas actif, l'universelle nécessité de tout ce qui n'a pas une volonté libre. C'est par l'expérience que nous apprenons qu'il y a autour de nous de l'inertie, de la nécessité, de l'uniformité. La nature pourrait ne pas être aussi uniforme. Les faits de la nature pourraient varier en fonction du temps, comme les faits d'habitude. Probablement même ils varient, mais d'une variation lente.

Ce que nous avons dit du déterminisme des antécédents relatifs et des conséquents relatifs, nous pouvons l'appliquer au déterminisme des moyens relatifs et des biens

relatifs. De même que nous avons distingué la loi des effets physiques et la causalité métaphysique, nous devons distinguer aussi la loi des moyens physiques, qui ne sont que les effets pris en sens inverse, et la finalité métaphysique, qui se confond avec la causalité même. La vraie fin serait celle qui trouverait sa fin en elle-même, qui serait par elle-même une fin. Or, cette fin absolue, idéale ou réelle, n'est autre chose que l'objet de l'amour et de la volonté, le bien.

Le principe suprême, en métaphysique, c'est le rapport de toutes choses à la volonté du bien. Tout a une cause ou est causé, tout est causé ou causant, cela revient à dire que tout est voulu ou voulant. En d'autres termes, tout est l'œuvre de la volonté; ce qui n'est pas voulu par un être est voulu par un autre, ce qui est passif en moi est actif dans la volonté qui le produit en moi, et ce qui est actif en moi vient de ma volonté même. Par là, nous concevons le monde entier sur le type de notre propre conscience; nous faisons des lois de notre constitution des lois pour le monde, et l'ordre de dignité que nous établissons entre nos différentes fonctions, nous l'établissons entre les lois du monde : nous subordonnons la puissance à l'intelligence, l'intelligence à l'amour, c'est-à-dire tous les états inférieurs de la volonté à l'acte supérieur. En un mot, le déterminisme des effets n'exprime pas des nécessités absolues et définitives, mais des nécessités relatives et provisoires : il exprime la nécessité de l'action pour ce qui est passif. Le principe de causalité est l'affirmation que l'unité véritable des choses et leur dernière raison se trouveraient dans la cause digne de ce nom, dans une cause indépendante, absolue et absolument bonne.

CHAPITRE II

RECONSTRUCTION D'UNE THÉORIE PLATONICIENNE DE LA RAISON DISCURSIVE ET DE SES OPÉRATIONS

I. *L'Idée dans les opérations logiques.* Réduction de ces opérations à l'unité. Théorie platonicienne du jugement. Triple affirmation contenue dans tout jugement. Véritable valeur de l'axiome d'identité. Sens du verbe dans le jugement. — Abstraction. Généralisation. Induction. Déduction. Comparaison. Rapport de ces opérations avec le principe de l'universelle intelligibilité et de l'Idée.

II. *L'Idée dans les opérations mathématiques.* Les quatre éléments du *Philèbe* : l'indéterminé, le déterminé, le mixte et l'activité déterminante. Importance du quatrième élément dans les mathématiques. La notion de l'infini spirituel dans les opérations les plus élémentaires des mathématiques. Demandes, axiomes, définitions et démonstrations des géomètres. Rapport du calcul infinitésimal avec la dialectique platonicienne. L'Idée du Bien principe des mathématiques comme des autres sciences, selon Platon. Relativité essentielle de la notion de l'espace par rapport à celle du Bien.

III. *L'Idée dans les opérations des sciences physiques et naturelles.* Loi de l'universelle différence et principe des indiscernables. Loi de l'universelle analogie et principe de continuité. L'induction et l'analogie dans les sciences physiques. Rapport avec la dialectique platonicienne. Idéalisme essentiel à la physique. Comment le matérialisme travaille à se détruire lui-même.

Certains philosophes semblent avoir pris à tâche de multiplier non seulement les facultés, mais les diverses opérations de ces facultés. C'est ainsi qu'on a imaginé une

longue liste d'opérations intellectuelles dont le lien et l'unité ne sont guère visibles. A force de diviser et de subdiviser les actes de ce qu'on appelle l'*entendement*, on a rendu méconnaissable cette *raison* qui, selon Platon, en est le fond commun. Aller ainsi de préférence vers le multiple sans revenir ensuite à l'un, c'est aller vers le phénomène et la quantité, vers « la matière, région de la discorde »; au contraire, aller avec Platon vers l'unité, c'est aller vers « l'esprit », vers la pensée et vers l'être, région de l'amour. La tradition platonicienne fait reposer la logique sur l'ontologie, et, dans la raison discursive, voit encore la raison. Passons en revue toutes les opérations logiques qui constituent la méthode des sciences *positives*, et cherchons si elles peuvent s'exercer sans une idée directrice que toute méthode scientifique suppose, mais ne peut elle-même fournir.

I. Platon n'admettait pas un nombre indéfini d'opérations intellectuelles; il les ramenait toutes à deux : faire d'un plusieurs, et de plusieurs un. Ces deux opérations, à leur tour, consistent également à concevoir l'un et le multiple sous une même raison ou Idée, par le moyen du jugement.

Nous ne pensons jamais sans affirmer quelque chose, et par conséquent sans juger; en d'autres termes, notre pensée ne pense jamais dans le vide ni en dehors de l'être; ce qu'on appelle pure conception enveloppe encore un jugement, fût-ce la simple affirmation du possible.

Tout jugement contient une analyse et une synthèse, à la fois psychologiques, métaphysiques et logiques. Cette analyse et cette synthèse sont soumises aux règles suivantes, qui dominent toute la dialectique platonicienne : « Les mêmes choses ont les mêmes raisons, et les choses différentes ont des raisons différentes. » En d'autres termes, ce qui a même existence a même intelligibilité, et ce qui diffère par l'existence diffère aussi par l'intelligibilité. En

effet, si nous concevions par exemple deux choses d'existence différente comme ayant cependant même raison, leur différence serait elle-même sans raison, sans Idée : il n'y aurait rien dans l'intelligible qui expliquât la diversité dans l'être. Nous laisserions donc exister quelque chose en dehors de l'intelligible ; nous briserions le lien rationnel établi par Platon entre l'être et la pensée. Aussi la proposition réciproque est-elle également vraie. Si les mêmes choses impliquent les mêmes raisons, les mêmes raisons impliquent aussi les mêmes choses ; ce qui est intelligible de la même manière existera de la même manière, puisque toute différence serait sans explication. — On reconnaît les principes mêmes de la théorie des Idées : Platon, en effet, pose la même Idée ou la même raison intelligible pour les choses semblables, en tant qu'elles sont semblables, et des Idées différentes pour les choses différentes, en tant qu'elles diffèrent.

La première application de ces principes est la distinction du moi et du non-moi dans tout jugement. Entre nos plus diverses pensées et sensations, notre conscience aperçoit toujours ce caractère commun qu'elles sont également nôtres, et elle en voit la raison dans l'unité du sujet *moi*. C'est la synthèse psychologique que tout jugement renferme. Mais la diversité de nos idées doit avoir aussi sa raison, ou plutôt ses raisons. Conçues par opposition avec nous-même, ces raisons constituent le non-moi. Dira-t-on qu'il est des cas où la pensée se saisit elle-même et où le moi est seul sans le non-moi ? Avant de se réfléchir ainsi, notre pensée imparfaite s'est portée en avant et attachée à la sensation. Pour se redoubler et s'apercevoir, il faut d'abord qu'elle existe comme pensée, et elle ne peut exister que comme pensée d'un objet ; elle a donc dû à l'origine s'opposer autre chose qu'elle. Depuis, elle ne cesse de faire la même opposition.

En même temps, elle résout cette opposition en une harmonie, où les platoniciens voient une synthèse méta-

physique. Quoique je distingue mon être des autres êtres, j'identifie ce qui est dans ma pensée avec ce qui est dans les choses; or, pour cela il faut que je réduise à une commune mesure mes pensées et les objets. Est-ce moi, comme le soutenait Protagoras, qui suis cette mesure des choses? — Oui et non. En un sens, il est juste de dire que je mesure tout à moi-même, ou du moins à quelque chose qui est en moi. C'est ce que Platon accordait à Protagoras. Fidèle à l'esprit socratique, Platon croyait que, pour comprendre les choses extérieures, il faut regarder dans son intérieur et se connaître soi-même. Mais, se demandait Platon, puisque nous ne sommes point les autres choses et que nous n'en sommes pas non plus les auteurs, puisque nous ne sommes ni leur être ni leur raison d'être, comment pourrions-nous les mesurer à nos pensées si nous ne mesurions pas nos pensées mêmes à quelque unité supérieure, qui est la mesure des choses en même temps que la nôtre? C'est cette mesure commune, conséquemment universelle malgré sa présence dans l'individu, que Platon appelait l'Idée.

De ce premier degré, la dialectique platonicienne s'élève plus haut. Le terme métaphysique qui, dans tout jugement, fonde l'union de ma pensée avec l'être des choses, est-il lui-même une simple union de deux termes, qui demeureraient au fond opposés? Dès lors, un troisième terme serait de nouveau nécessaire pour opérer cette union. La dialectique ne peut se reposer que dans l'unité absolue. Pour que l'union de la pensée et de l'être existe en moi et dans les choses, il faut qu'au-dessus de moi et au-dessus des choses ces deux termes ne soient pas seulement unis, mais ne fassent qu'un. Cette unité parfaite de la pensée et de l'être, de l'intelligence et de l'essence, est ce que Platon appelait le Bien.

Ainsi, d'après la dialectique, je ne puis rien affirmer : 1° si je ne m'affirme pas moi-même; 2° si je n'affirme pas quelque chose d'autre que moi qui me limite et que je

limite; 3° si je n'affirme pas quelque chose d'illimité et de complet, qui est la commune mesure des choses et l'absolue unité où tout a sa raison.

On dit que le jugement est une affirmation; ce n'est pas assez dire au point de vue platonicien : chaque jugement est une triple affirmation, qui dans le fond embrasse tout; telle est, suivant le *Ménon*, l'essentielle harmonie des choses qu'on ne peut affirmer l'une d'elles sans affirmer implicitement les autres.

Des trois affirmations constitutives de tout jugement, la plus importante dans le platonisme est celle qui a pour objet l'unité absolue de la pensée et de l'être, ou la raison universelle. En effet, c'est par là seulement que nous sortons de nous-même et du pur subjectif. Or, tant que je ne sors pas de moi, il peut bien y avoir sensation, sentiment, il n'y a pas jugement. Juger, c'est essentiellement donner à une chose une valeur objective; c'est dire qu'elle *est*, sans restriction; conséquemment que, tout en étant vraie pour nous qui la pensons, elle est vraie aussi pour toute autre pensée, vraie indépendamment de nous, vraie en elle-même. Affirmer, c'est donc *objectiver*; et objectiver, c'est universaliser, c'est concevoir une chose comme ayant une existence intelligible pour toute intelligence. Par là je conçois, si je puis m'exprimer ainsi, mon intelligence comme commensurable avec toutes les autres intelligences, et de plus, avec les existences qu'elle affirme; je réduis donc tout à une commune mesure ou raison, à l'unité d'où procèdent la pensée et l'être. Si on donne à cette unité, terme de la dialectique, le nom de Dieu, on comprendra ce qu'il y avait de profondément platonicien dans cette maxime de Leibniz : « Toute pensée, toute parole, est un acte de foi implicite en Dieu. »

En d'autres termes, juger, c'est affirmer l'universel et y subordonner l'individuel. La formule platonicienne de tout jugement est la suivante : l'individuel a sa raison et son Idée dans l'universel.

L'universel, essence du jugement, s'exprime dans la proposition par le verbe. Tandis que les autres termes ont toujours un caractère plus ou moins particulier, le verbe exprime l'universalité de l'être et de l'intelligible. On croit rabaisser le verbe en disant qu'il n'exprime qu'un rapport; mais qu'est-ce qu'un rapport, demandera Platon, sinon une union rationnelle de deux choses, qui supposent au-dessus d'elles une réelle et finale unité comme leur commune raison? Cette unité, véritable objet du verbe, ne peut plus être elle-même un simple rapport, une pure relation; elle doit être quelque chose d'absolu. Quand nous disons qu'une chose *est*, nous la dégageons de ce qu'elle renferme de particulier, de variable, de relatif, pour la placer dans l'universel et dans l'absolu du καθόλου et du παντελῶς ὄν, dans la sphère infinie de la raison. Elle est, disons-nous; et en même temps nous n'admettons pas qu'elle ne soit point pour quelque autre intelligence : « Ce qui est, est. » Cet axiome revient à dire que ce qui est, fût-ce une chose particulière et bornée, est cependant l'objet d'une affirmation universelle, et conséquemment « participe » de quelque façon à l'existence universelle. On ne voit ordinairement qu'une tautologie dans cette formule suprême de tout jugement : ce qui est, est. Mais un platonicien trouvera dans cet axiome plus de profondeur que les mots ne semblent l'indiquer. L'identité n'est que verbale; dans le fond, l'attribut est universel, tandis que le sujet est particulier. — *Ce qui est* (à savoir ceci, cela, une chose particulière, une chose quelconque, ayant son existence propre et individuelle), *est* (c'est-à-dire, est l'objet d'une affirmation universelle, corrélative à une Idée). — *Ce qui est* n'est qu'un sujet particulier; le verbe *est* a l'universalité du vrai et de l'intelligible. Par cet axiome, nous repoussons toute contradiction, et conséquemment toute borne apportée à notre affirmation; nous ne voulons pas que notre affirmation cesse ici ou là, qu'elle soit pour nous et ne soit pas pour vous. Exclure

toute contradiction, c'est exclure toute limite, toute opposition, toute dualité : c'est affirmer l'universalité et l'unité de l'intelligible. Aussi, selon l'esprit du platonisme, il n'y a point de différence dans le fond entre : « Ce qui est, est », et : « Ce qui est, est intelligible. » Nous voilà loin de cette tautologie vide et de cette vaine identité, puisque nous avons pour sujet le particulier, et pour attribut l'universel.

Juger, d'après cette doctrine, c'est appliquer à des cas déterminés ce principe platonicien : Toute existence particulière a une raison universelle d'être et d'intelligibilité ; d'où il résulte que toute existence particulière a aussi une existence universelle, une Idée. La tautologie même, la pure et simple identité, quand elle existe, n'est possible que par cette synthèse de deux termes différents ; nous y introduisons la synthèse malgré nous par notre affirmation même, par le verbe *est*. — « A (chose particulière) est A (chose particulière). » — Oui, mais elle l'est *réellement* et *intelligiblement* ; elle l'est *véritablement* ; elle l'est *universellement*. Nous ne pouvons pas plus juger en dehors de l'universel que nous mouvoir en dehors de l'immensité.

Le verbe est donc bien l'essence du jugement : il est la parole (*verbum*), et non pas seulement la parole extérieure, mais la parole intérieure que Platon, dans le *Sophiste*, déclarait identique à la pensée. Il n'y a vérité, disait encore Platon, que là où il y a verbe, c'est-à-dire synthèse de la pensée et de l'être ; et c'est pour ce motif qu'il appelait, avec toute l'antiquité, d'un seul et même nom (λόγος) la raison, le verbe et la parole.

Dans toute proposition, a dit Leibniz en s'inspirant de Platon, on trouve l'être ; pour être complet, il faut ajouter qu'on y trouve aussi la pensée, et surtout l'unité de l'être et de la pensée.

Telles sont l'analyse et la synthèse psychologiques et métaphysiques que le platonisme retrouve en tout jugement : au point de vue psychologique, nous affirmons

l'unité de l'être et de la pensée en nous; au point de vue métaphysique, nous affirmons l'unité de l'être et de la pensée en soi.

Les éléments logiques du jugement ne sont qu'une déduction de ceux qui précèdent, une application de ce qui est en nous et au-dessus de nous à ce qui est hors de nous.

Quand nous portons un jugement sur une chose, nous prenons toujours pour sujet le particulier, pour attribut le général. Par exemple : « Cette rose est belle. » Cela veut dire d'abord que je conçois la rose comme unité individuelle; ne le fût-elle point réellement, je suis forcé de la poser comme telle, afin d'en faire un sujet. Pour cela, je transporte en elle quelque chose de mon unité de conscience : le sujet logique est toujours une image et un emprunt du sujet psychologique « *je* ou *moi* ». D'autre part, je subordonne dialectiquement cette unité individuelle à l'unité universelle de la raison : je conçois une certaine raison de beauté qui, présente à la rose, ne s'y épuise pas tout entière, qui peut se retrouver ailleurs, se reproduire, se manifester de la même manière ou d'une manière analogue dans des conditions identiques ou analogues. Le sujet représente donc l'être, et l'attribut la raison d'être, la participation à l'Idée.

Ici encore, je distingue et j'unis : je dis que le sujet n'est point l'attribut, et que cependant il l'est en quelque manière; que la beauté et la rose, sans se confondre, sont cependant liées; que l'individuel est l'universel, en tant qu'il en participe par sa compréhension, mais qu'il n'est point l'universel, en tant qu'il n'en renferme point toute l'extension. De même, en moi, l'individualité de la conscience et l'universalité de la raison s'unissent sans se confondre.

Juger, c'est toujours abstraire : car, pour qu'il y ait sujet et attribut, il faut bien que je considère une même chose sous des aspects différents; sinon il n'y aurait pas

deux termes, mais un seul. Même lorsque l'attribut est le sujet répété, comme dans les propositions identiques, nous avons trouvé encore une différence qui semble avoir trop échappé aux logiciens : le sujet est la chose considérée comme existante; l'attribut, uni au sujet par le verbe *être*, est cette même chose considérée comme objet d'une affirmation universelle, comme objet intelligible, comme objet de raison. Si je ne différenciais pas le sujet au moyen du verbe et de l'attribut, il n'y aurait pas de jugement.

Abstraire n'est autre chose qu'attribuer à des raisons diverses ce qui est divers dans la conscience. Par exemple, en présence de la rose, j'ai conscience de plusieurs sensations différentes, et même séparables : je les attribue à des raisons distinctes que j'appelle qualités, comme l'odeur et la couleur.

Généraliser, c'est attribuer à des raisons semblables ce qui est semblable dans notre conscience. Ici encore, je m'appuie sur ce que tout ce qui est a une raison d'être. Si tous les individus de l'espèce humaine se ressemblent, il faut bien qu'il y ait une raison de cette ressemblance, quelque chose de constant dans l'être et dans l'intelligible, qui soit supérieur à *chaque* individu et à *tous* les individus. Ce n'est point Simmias, disait Platon, qui est cause de sa ressemblance avec Cébès; ce n'est pas non plus Simmias et Cébès réunis, ni la réunion de tous les hommes, laquelle n'a d'existence que par ses parties et n'est rien en elle-même; donc il y a dans la nature de l'être et dans la nature de l'intelligible quelque chose qui fait que les hommes existent d'une existence semblable et sont conçus d'une conception semblable.

Généraliser, c'est induire. Quand nous avons attribué les mêmes choses aux mêmes raisons, — ce qui est proprement la généralisation, — nous concevons aussitôt la réciproque, et nous jugeons que les mêmes raisons produisent les mêmes choses, c'est-à-dire entraînent les mêmes affirmations dans notre esprit et les mêmes exis-

tences dans la réalité ; — ce qui est proprement l'induction.

Induire, c'est déduire. Dire que les mêmes raisons entraînent les mêmes affirmations dans notre esprit et les mêmes existences dans la réalité, n'est-ce pas dire que les mêmes principes ont les mêmes conséquences, que des mêmes prémisses on ne peut pas tirer deux conclusions contraires, parce que, tout demeurant identique, rien n'expliquerait le changement d'affirmation? Dans l'induction comme dans la déduction, la raison maintient son identité avec elle-même, son universalité sans exception et sans contradiction.

Déduire, c'est comparer, c'est juger le rapport des extrêmes par leur comparaison avec le moyen. Comparer, c'est réduire plusieurs choses à l'unité de la conscience pour en trouver l'unité rationnelle. Une commune mesure est alors nécessaire. Aussi prenons-nous toujours une unité de mesure pour comparer. Cette unité peut être artificielle et multiple en elle-même; mais alors elle apparaîtra, à son tour, comme relative à une unité supérieure ; et ainsi de suite jusqu'à la suprême unité. Selon Platon, la comparaison suppose non seulement deux termes relatifs que la pensée rapproche, mais encore un terme supérieur et absolu qui sert de mesure invariable pour déterminer le rapport des deux autres. C'est dans une même lumière que nos yeux aperçoivent la diversité des nuances ; c'est dans une même splendeur de beauté infinie que notre esprit aperçoit les degrés multiples de la beauté finie ; c'est dans une même Idée de grandeur absolue et d'immensité que nous saisissons les rapports variables des étendues bornées ; c'est dans une même Idée de justice immuable que nous trouvons la commune mesure qui nous sert à comparer les actions humaines. Et ainsi de toutes les autres qualités dans lesquelles « entrent *le plus* et *le moins* » : elles supposent toutes l'unité de l'absolu. Comparer Simmias et Phédon, ce n'est pas seulement les

comparer *entre eux*, suivant la doctrine des purs logiciens; c'est encore les comparer *tous les deux* à un terme supérieur, jusqu'à ce qu'on ait atteint l'Unité.

Comparer, c'est donc, selon Platon, mesurer sur quelque absolu; et mesurer sur l'absolu, c'est juger. Nous revenons ainsi à notre point de départ. Au fond, dans toutes les opérations dialectiques de l'esprit, Platon retrouve le même acte de raison affirmant son identité à l'occasion de tous les objets, semblables ou divers; c'est la raison raisonnant toutes choses. Penser ou juger, en dernière analyse, c'est toujours raisonner.

II. Les mathématiques sont l'application de la logique à la quantité.

Platon définissait la quantité « la variabilité sans limites du plus et du moins », ou ce qui est par soi-même indifférent à toutes les déterminations et capable de les recevoir toutes. On trouve en chaque chose un *mélange* d'indétermination et de détermination, de quantité et d'essence; il existe donc une « cause déterminante », une activité capable de donner une forme à l'informe passivité. Cette cause qui détermine la quantité et lui impose des limites, est nécessairement elle-même sans limites. D'une part, elle ne peut rencontrer d'obstacles dans la quantité purement passive, qui se prête à toute augmentation comme à toute diminution; d'autre part, elle ne rencontre en elle-même aucune limite, car cette limite devrait se retrouver dans l'objet de son action, et alors nous n'aurions plus le droit de dire que la quantité peut toujours être augmentée ou diminuée. La passivité illimitée implique donc l'activité illimitée; l'indéfini de la quantité ne se conçoit que relativement à l'infini véritable; le plus et le moins, disait Platon, supposent l'un.

C'est dans cette notion d'une activité sans limites, inépuisable et absolue, que le platonisme peut voir l'âme de toute opération mathématique. En concevant l'activité

infinie, au sens moderne du mot, nous en réalisons une image en nous-mêmes; nous nous donnons à nous-mêmes un pouvoir sans limites sur la quantité représentée par notre imagination. Les mathématiques sont l'exercice de ce pouvoir tout rationnel, impliqué dans les *demandes*, dans les axiomes, dans les démonstrations de la géométrie.

Les quatre notions platoniciennes de l'indétermination, de la détermination, du mixte et de la cause déterminante, sont les vraies *demandes* de la géométrie. On peut y ramener toutes les demandes qu'inscrivaient en tête de leurs livres les anciens géomètres, — plus soucieux de la rigueur logique que ne le sont parfois les modernes. Par exemple, Euclide demande à pouvoir prolonger ou diminuer indéfiniment une droite quelconque. Cela revient à dire : — Accordez-moi que l'espace est une quantité indifférente et passive par elle-même; que cette quantité peut recevoir des déterminations; qu'il existe par conséquent un pouvoir de faire varier sans limites la quantité, pouvoir réellement illimité, dont vous avez en vous la conception et la participation.

Ce pouvoir n'est autre chose que la pensée se concevant supérieure à toute quantité. D'où vient, en effet, que je puis prolonger indéfiniment une ligne droite? C'est que, après avoir déterminé par ma pensée une chose indéterminée en elle-même, après avoir posé par exemple telle ou telle longueur, je ne vois aucune raison qui m'empêche de recommencer. Cette raison n'existe pas dans la nature même de l'espace, que je conçois comme absolument indéterminé; elle n'existe pas non plus en moi-même, car ma raison se reconnaît une et identique dans tous ses actes : ce que j'ai fait une fois, je puis le refaire si les mêmes raisons subsistent. Or, ayant éliminé par la pensée tous les obstacles matériels qui pourraient m'empêcher d'exécuter physiquement l'opération, ayant réduit l'objet à la simple forme de l'espace sans aucune détermination étrangère, je ne rencontre dans l'objet rien

qui m'arrête. D'autre part, ma raison maintient son identité avec elle-même comme sujet, de manière à exclure de son sein tout changement sans raison; et c'est par là qu'elle acquiert une puissance sans limites.

Les autres demandes des géomètres se ramènent aux mêmes éléments. On demande de pouvoir joindre deux points *quelconques* par une ligne droite, de pouvoir tracer une circonférence avec un rayon *quelconque* et un point *quelconque* pour centre, etc. Ce mot si simple et si familier : *quelconque*, que les mathématiciens emploient presque à chaque instant, n'enveloppe rien moins que l'idée de l'infini; un point quelconque, une ligne quelconque, supposent que la quantité est naturellement indéterminée et que le pouvoir de la déterminer ou de la faire varier est absolument sans limites. Le *quelconque* est le καθόλου de Platon, qui exprime l'indépendance de l'intelligible par rapport aux conditions de quantité.

L'idée d'une activité sans limites et d'une raison infinie se retrouve également dans les définitions des géomètres. La notion du point implique le pouvoir de faire décroître indéfiniment l'étendue, et exprime la limite de cette variation; la ligne suppose le pouvoir de faire décroître indéfiniment la largeur, etc. Les pythagoriciens et Platon avaient montré que la géométrie tout entière roule sur des limites, qu'elle n'est pas la science du milieu, qui reste indéterminé, mais la science des déterminations idéales ou réelles. Hegel et les géomètres de son école l'ont soutenu à leur tour : la géométrie n'est pas proprement la science de l'espace, mais la science des déterminations et des limites que l'activité de la raison impose à l'espace. Or, partout où il y a limite, c'est-à-dire dans toute la géométrie, il y a aussi possibilité de reculer ou d'avancer indéfiniment cette limite, il y a variabilité indéfinie, et conséquemment conception d'un pouvoir sans limites s'exerçant sur l'absolue passivité de l'espace. Là réside le véritable infini. La considération des limites n'est donc

point particulière à la géométrie la plus élevée : elle constitue le fondement de toute géométrie. Au lieu de l'exclure des éléments par de perpétuels sous-entendus, ne devrait-on pas plutôt familiariser de bonne heure les esprits avec l'idée de l'infini?

Toutes les opérations mathématiques supposent que la quantité pure n'est point une cause ni un principe, par exemple que l'espace pur n'est rien en soi et à lui seul, qu'il n'entre nulle part comme élément actif. C'est ce qui permet de généraliser tous les théorèmes de la géométrie. Les mêmes raisons subsistant, les mêmes affirmations subsistent. — Mais, si je change la figure de place, les mêmes raisons subsistent-elles? — Le géomètre est forcé de dire oui. Or, ce oui est la négation de toute valeur propre attribuée à l'espace; Platon y verra l'aveu que tout ce qui est raison intelligible ou activité efficace est en soi-même indépendant de l'espace. Nos démonstrations géométriques sont donc comme un acte de perpétuel dédain relativement à l'espace. Par là, la raison et l'activité se proclament indépendantes de cette complète passivité, de cette indétermination et de cette indifférence que Platon appelait « un songe », une « notion bâtarde ». Les géomètres sont idéalistes sans le savoir.

Du même principe dérive l'invariabilité des figures dans l'espace, que présupposent toutes les démonstrations. Une ligne fixe et déterminée par deux points est toujours la même quelque transport qu'on lui fasse subir; sans cela, point de mesure; car si mon unité de mesure changeait en se transportant, quelle confiance pourrais-je avoir en elle? Ce principe de l'invariabilité des figures, qui a tourmenté plus d'un géomètre, suppose que nos affirmations et les relations numériques qui en sont l'objet sont absolument indépendantes de l'espace, qu'un simple changement de lieu n'introduit aucun changement dans les conditions d'un problème. Cela revient toujours à dire

que l'espace n'est point une cause ni une réalité capable de modifier une résultante.

Si l'espace n'est point l'objet de la géométrie, quel est donc son objet véritable? — Comme celui de toute autre science, il se ramène à des déterminations de la pensée et de l'activité; c'est quelque chose de rationnel et de dynamique, irréductible à la quantité pure. Le géomètre étudie des raisons et des forces, des modes de la pensée et de l'activité, tout aussi bien que le mécanicien ou le physicien, avec cette différence que l'élément logique ou rationnel domine sur l'élément dynamique. On pourrait dire que la géométrie est la première application de la logique, cette dynamique intelligible, à la dynamique sensible.

La conception des variables et des limites, déjà présente aux éléments de la géométrie, constitue, en devenant prédominante, la partie la plus élevée de cette science. Cette partie est en même temps, si on peut parler ainsi, la plus dynamique, par l'idée de mouvement continu qu'elle suppose et qui est l'expression d'une activité continue. On retrouve là, avec plus d'évidence encore, les quatre éléments du *Philèbe*, et surtout l'idée d'une activité déterminante s'exerçant sur la quantité avec un pouvoir infini. Les limites des variables, que considèrent les géomètres, ne font qu'exprimer le plein effet de ce pouvoir tout rationnel.

Concevoir le cercle comme la limite d'une série indéfiniment variable de polygones, dont les côtés croissent en nombre et diminuent en largeur, c'est le concevoir comme le plein effet du pouvoir que possède l'esprit de faire varier la quantité, sous des conditions déterminées. C'est ce pouvoir, ou du moins l'Idée à laquelle il participe, qui est le véritable infini de perfection dont les autres ne sont que des dérivés, des images et des symboles [1]. Ce qu'il

1. Voir sur ce sujet un remarquable opuscule de M. Lefranc : *Réflexions sur les sciences morales dans leurs rapports aux sciences exactes.*

importe d'ajouter, c'est que ce pouvoir sans limite s'explique lui-même par une identité de raisons intelligibles, qui permet à l'esprit de continuer ce qu'il a commencé, de répéter sur la quantité indifférente l'acte qu'il a déjà accompli. Si l'esprit s'arrêtait, son arrêt serait sans raison. C'est donc l'impossibilité d'une chose sans raison, ou, en d'autres termes, l'universalité de l'intelligible, de l'Idée, qui fonde le pouvoir sans limites que l'esprit applique à la quantité.

De là dérive, dans le calcul infinitésimal, la loi de continuité à laquelle Leibniz attachait une si juste importance, et qui, au point de vue du platonisme, exprime encore la supériorité des raisons intelligibles, des Idées, par rapport à la quantité. Si je trouve une relation constante entre deux quantités, dont l'une varie avec l'autre suivant une loi, j'en conclus nécessairement que la raison intelligible de la relation constante n'est point dans les variations des quantités, ni dans le plus ou moins qu'elles peuvent recevoir. La même raison subsistant toujours, je continue toujours comme j'ai commencé. Cette raison m'apparaît ainsi avec un caractère d'unité par rapport au plus ou au moins de la multiplicité relative. Si donc je suppose réalisé le plein effet du pouvoir que j'ai de porter les variables vers leurs limites, je reconnais qu'entre ces deux limites doit exister toujours ou la même relation ou une relation infiniment peu différente. Cette différence sera donc ou quelque chose de nul ou quelque chose d'indivisible, mais en tout cas rien de fini, de divisible, rien qui comporte le plus et le moins, rien qui offre les caractères de la quantité mesurable et calculable, conséquemment rien qui puisse modifier nos calculs et nos mesures.

Cette sorte de méthode offre nécessairement, comme on l'a remarqué bien des fois, des analogies avec la dialectique platonicienne. Celle-ci dégage aussi du variable et du relatif le constant et l'absolu, pour le transporter

sous une forme éminente dans la réalité suprême, limite d'où partent toutes choses et vers laquelle tendent toutes les variations. Mais il faut se garder de considérer la dialectique et les Idées comme une imitation des mathématiques, qui, au contraire, offrent l'image et le symbole des lois de l' « essence » appliquées à la quantité. Comme l'infini mathématique ou extensif est seulement l'image de la véritable infinité ou de la perfection intensive, le calcul des géomètres n'est qu'une application à la quantité des lois de l'activité raisonnable.

Aussi l'infini des mathématiques, comme l'infini de la logique, consistant dans le général, garde toujours un caractère de relativité, de multiplicité, de variabilité. Il demeure toujours fini sous quelque rapport. Il n'est donc qu'une image mobile et imparfaite de l'infini spirituel, immobile et parfait; c'est un intermédiaire, dirait Platon, entre le sensible et l'intelligible. Parmi les philosophes, les uns refusent à l'infini de quantité la valeur objective; les autres, plus platoniciens, comme Pascal, Malebranche et Leibniz, la lui accordent et croient que l'infini de quantité, réalisé partout dans le monde, est la digne expression de l'infini de qualité qui est propre au Bien, le plein effet d'une activité parfaite, irréalisable pour nous, qui peut et doit être réalisable pour Dieu. Mais, quelle que soit la valeur objective des infinis mathématiques comme des genres logiques, il est certain que ces *infinis* ne sont point infinis sous tous les rapports et absolument, de même que les genres ne sont point universels sous tous les rapports. De là divers degrés d'infinité mathématique ou logique, qu'on obtient par des intégrations et généralisations successives. Dans la géométrie, une chose qui est infiniment grande par rapport à une autre peut être finie ou même infiniment petite par rapport à une troisième. On s'étonne de ces infinis plus grands les uns que les autres. Mais l'infini mathématique n'est pas du tout, comme l'admet la définition vulgaire, ce qui ne peut être

augmenté ni diminué. C'est ce qui est plus grand que toute pluralité finie de choses finies; c'est ce à quoi un nombre fini de choses finies ne sera jamais adéquat. Il n'en résulte pas qu'une quantité de ce genre ne puisse encore être augmentée. Supposez qu'à votre droite, et à partir de votre main, s'étende une rangée d'étoiles; cette rangée peut parfaitement être illimitée : car rien ne force la puissance universelle à s'arrêter ici plutôt que là et à ne pas s'exercer simultanément à tous les points de l'espace. Dès lors, cette série d'étoiles sera illimitée ou infinie, supérieure à tout nombre fini d'étoiles. Malgré cela, elle sera finie par une extrémité; aussi pourrez-vous encore la prolonger sans limites à votre gauche, et vous aurez alors un diamètre du monde qui sera évidemment plus grand que le rayon considéré tout à l'heure, et contiendra une plus grande quantité d'étoiles. Ce n'est pas tout : entre chaque étoile et la suivante, on peut en intercaler une autre, ou deux, ou trois; et la rangée, déjà supérieure précédemment à tout nombre fini, pourra s'accroître encore; il y aura plus d'étoiles qu'auparavant, bien que les étoiles fussent déjà innombrables. Ce n'est pas tout encore : à partir de votre main comme centre, vous pouvez tracer des rayons dans tous les sens, mais dans un même plan, et vous aurez un cercle contenant une infinité de rangées infinies d'étoiles. Enfin, autour de votre main comme centre peut exister une infinité de ces cercles; ce sera la sphère infinimentes fois infinie. Ainsi, à un ensemble de choses déjà inépuisable par voie d'addition finie peuvent s'ajouter encore d'autres choses à l'infini. Prétendre que cela est impossible, c'est borner arbitrairement une puissance absolue par hypothèse. Inversement, je puis, dans la sphère infinie d'étoiles, en supprimer une, deux, trois et une infinité, sans que le reste cesse d'être plus grand que tout nombre fini. On dit que cela ne se comprend pas; pourtant il n'y a là aucune contradiction. La contradiction n'existe que quand on définit faussement l'infini mathé-

matique : « ce à quoi on ne peut rien ajouter ni rien retrancher ». Cette dernière définition ne convient qu'à la perfection absolue, qui est infiniment infinie sous tous les rapports et sans aucune restriction.

On dit souvent qu'un nombre fini ajouté à l'infini ne l'augmente pas; mais il faut s'entendre. Une chose déjà supérieure à toute quantité finie, si on l'augmente encore est pour nous, comme auparavant, supérieure à toute quantité. Un calcul de choses finies n'épuiserait pas plus l'une que l'autre. On peut dire que, relativement à nous, et à considérer les choses d'un point de vue abstrait, le résultat n'a pas changé. Mais, à considérer les choses en elles-mêmes, dans leur réalité concrète, il est certain qu'il y a plus d'être, plus de réalité, plus de choses qu'auparavant. Pour une intelligence omniprésente, les deux résultats ne sont pas du tout identiques. — On dit également, contre l'opinion de Pascal, qu'il n'y a pas de nombre infini ; et en effet, on entend par nombre une chose que l'on peut calculer par une addition finie de choses finies ; il est certain alors qu'il n'y a pas de *nombre* infini ; mais, de quelque nom qu'on les appelle, il existe des infinités, des pluralités ou multiplicités plus multiples que nos nombres ou multiplicités finies. Il n'y a aucune contradiction entre multiplicité et infinité, entre pluralité et innumérabilité. Remarquons-le bien, nos « nombres » ne sont ni des unités réelles et complètes, ni des multiplicités complètes. Ils n'expriment ni l'unité absolue ni la multiplicité absolue. La vraie unité et la vraie multiplicité, loin d'être des abstractions et des symboles, sont, au contraire, la réalité même. Ce sont nos nombres discrets, imparfaitement uns et imparfaitement multiples, qui sont artificiels, symboliques, toujours inadéquats à la réalité des choses. Aussi le calcul infinitésimal est-il le seul qui approche de cette réalité, tandis que le calcul ordinaire demeure subjectif. Platon disait que la monade et la dyade sont les éléments de toutes choses, c'est-à-

dire que la puissance divine a su réaliser dans l'univers de vraies unités et de vraies multiplicités, des éléments indivisibles comme les âmes, et des collections divisibles à l'infini par cela même que leurs éléments, étant indivisibles, peuvent être multipliés indéfiniment. En un mot, loin d'être subjectives, l'unité et l'infinité sont au contraire l'objectif, et on les retrouve partout dans la nature.

Les choses imparfaites sont toujours infinies en un sens et finies dans l'autre. Rien n'est absolument et uniquement fini, sauf le non-être. Entre les limites d'une chose s'étend toujours, selon Philolaüs et Platon, un milieu illimité; et si ce milieu est rempli, comblé par la fécondité du Bien, il en résulte un infini réel. La continuité étant partout dans la nature, l'infinité mathématique est partout. Leibniz, qui le répète à chaque instant, s'est contredit par une sorte de pusillanimité, dans ses *Essais sur l'entendement*, en rejetant les infinis mathématiques parmi les choses imaginaires [1]. Contentons-nous de répéter ici la définition très exacte que les mathématiciens donnent de l'infini mathématique : ce qui est plus grand que toute quantité finie. De cette définition ne résulte pas du tout l'impossibilité d'accroître ou de diminuer une chose déjà plus grande que toute collection finie. Nos nombres finis et discrets ne sont que des limites, par lesquelles nous soumettons les choses à des bornes pour pouvoir les embrasser; mais ces limites n'empêchent point l'illimité de subsister au-dessous d'elles, en deçà, au delà et au-dessus. Cet illimité, cet ἄπειρον de Philolaüs et de Platon, indéterminé d'abord en lui-même et par lui-même, ou simplement virtuel à l'origine, peut être, selon Platon, déterminé, comblé, rempli par une puissance parfaite, à laquelle il ne peut opposer aucune résistance; et par là il

1. M. Ravaisson, dans son Rapport sur la Philosophie en France, s'appuie sur ce passage de Liebniz pour nier les infinis actuels. M. Lefranc et M. Th.-H. Martin ne voient également dans les infinis que des symboles.

devient un infini actuel, qui est le plein effet de la parfaite puissance dans la quantité, mais qui demeure toujours imparfait et borné sous le rapport de l'essence et du bien.

De même, dans la logique, l'individu joue par rapport au genre le rôle d'élément infinitésimal, puisque le genre enveloppe une infinité d'individus possibles. Le genre, à son tour, — par exemple le genre humain, — n'est qu'une infinité relative et bornée prise dans un certain ordre de choses. Le genre humain n'est qu'une grandeur finie par rapport à la totalité des animaux, et un infiniment petit par rapport à la totalité des êtres. Nous n'avons point là l'infinité absolument infinie de l'universel ou du parfait, en qui sont réunies toutes les déterminations positives. « L'Idée des Idées, une en soi, se multiplie dans son rapport au sensible. » Pour rétablir son unité, nous allons de l'individuel au général et du général à l'universel; il y a là comme une *intégration* à deux degrés qui nous est familière. Généraliser, c'est retrouver l'infini au-dessus du fini, l'universel au-dessus de l'individuel, τὸ ἓν ἐν πολλοῖς. On ne peut donc pas plus, selon le platonisme, généraliser une qualité qu'intégrer une quantité sans l'idée du véritable infini, ou « de la cause déterminante », qui imprime à l'indéterminé des déterminations toujours susceptibles de plus et de moins.

Qu'est-ce enfin que cette « cause déterminante » dont la notion, dans le platonisme, domine et justifie toutes les opérations logiques et mathématiques, et avec quels caractères la concevons-nous nécessairement?

Platon l'a conçue d'abord comme *cause*, αἴτιον, ou comme activité déterminante, capable de se mouvoir elle-même et de mouvoir toutes choses avec liberté. Il l'a conçue ensuite comme *raison*, λόγος, νοῦς; et en effet nous l'avons vu, c'est l'identité des raisons, c'est l'immutabilité de l'intelligible qui permet à toute activité intel-

lectuelle de continuer, de répéter, d'étendre sans limites ses affirmations et ses actes. Mais Platon s'est élevé plus haut encore, au delà du point de vue dynamique et du point de vue logique. L'activité rationnelle par laquelle toute quantité est déterminable offre nécessairement des caractères opposés à ceux de la quantité passive et indifférente. Celle-ci n'a en elle-même aucun principe d'élection et de préférence, rien qui puisse servir de motif à une activité raisonnable. Le motif d'une telle activité ne peut être, selon Platon, que le bien ; une chose n'est préférable à une autre que par quelque caractère de bonté qu'elle porte en elle. Seule l'idée du bien est incompatible avec celle de l'indifférence ; seule elle exclut tout reste d' « indéfini » ; seule elle s'explique par elle-même. Qui dit raison intelligible et suffisante, dit quelque *bonne* raison, quelque raison de convenance, d'ordre, de préférence, de bien : Ἱκανὸν τἀγαθόν; Πῶς γὰρ οὔ; La *cause* active n'est donc *raison* intelligible que parce qu'elle est en elle-même le *bien*. Elle n'est pouvoir déterminant que parce qu'elle contient en soi la détermination même, c'est-à-dire toutes les formes de bien, toutes les Idées. Étant elle-même ce qui est absolument préférable à tout le reste, elle donne à la quantité les déterminations qui introduisent en elle le meilleur, le préférable, et par cela même l'intelligible.

Ainsi les mathématiques, comme toute autre science, supposent un certain ordre intelligible, une certaine convenance, une symétrie, une proportion, une finalité interne, une beauté plus ou moins élémentaire, un certain degré de bien sans lequel les choses n'auraient ni intelligibilité ni existence. Platon disait dans le *Banquet*, en s'inspirant d'Empédocle, que toute science a pour dernier objet l'amour. L'intelligible, même dans les mathématiques, c'est ce qui est meilleur, ce qu'on aime mieux, ou le bien. Aristote objecte à Platon que le bien n'a rien à voir dans les nombres et les figures ; il lui reproche d'avoir dit que

les nombres désirent l'unité comme étant leur bien; mais il se contredit lui-même ailleurs en disant : « On prétend que les mathématiques n'ont rien de commun avec l'idée du bien; l'ordre, la proportion, la symétrie, ne sont-ce donc pas de très grandes formes de beauté? »

C'était aussi, dans le fond, la pensée de Leibniz : « Il y a du mathématique dans le moral et du moral dans le mathématique. » Mais ce grand platonicien rendit sa doctrine obscure par la distinction si tranchée qu'il établit entre le principe d'identité, auquel il rapporte la logique et les mathématiques, et le principe de raison suffisante ou de convenance, dont il fait dépendre les sciences physiques et les sciences morales. Nous l'avons vu, l'identité des affirmations repose elle-même sur la raison suffisante et la convenance, qui veut qu'un principe raisonnable ne change rien en soi ni hors de soi sans motif, c'est-à-dire, selon Platon, sans une raison de préférence. En outre, avec la pure identité, dont on a vu plus haut la stérilité et le vide, on ne pourrait faire un seul pas dans les mathématiques. Le signe qui exprime l'identité des termes d'une équation n'indique qu'une identité de résultats, et ne veut pas dire qu'il n'y ait rien de plus dans le second terme que dans le premier. L'esprit n'a pu passer d'un terme à l'autre que par une série d'opérations qui ne consistent pas à demeurer immobile ou à tourner sur soi-même, mais à avancer d'une idée à l'autre, à relier des notions et des opérations diverses. Loin d'être une série de pures analyses et de tautologies, les mathématiques sont une série de synthèses et de constructions dans lesquelles se déploie toute l'activité de la pensée. La seule identité qui soit imposée à l'esprit est de demeurer identique à lui-même et toujours raisonnable. Mais, avant de demeurer identique à soi-même, il faut que la pensée soit, et ce n'est rien dire que de dire : la pensée est l'identité. Identité de quoi, et avec quoi? C'est là une notion vide qu'il faut remplir. Platon la remplit par l'idée d'une puis-

sance qui agit avec intelligence en vue du bien. A ce point de vue, l'axiome d'identité et de contradiction, dont les mathématiciens et les logiciens ont fait leur idole et qu'ils ont érigé parfois en une sorte de *fatum*, n'offre de sens philosophique que par l'axiome de la raison suffisante ou de la convenance, qui exprime lui-même la subordination de toutes choses au bien, et, pour ainsi dire, l'universel amour du bien.

Les déductions et inductions mathématiques reposent sur un certain sentiment de la convenance, de l'ordre, de la proportion, de l' « unité dans la variété », c'est-à-dire de la beauté élémentaire ou des premières conditions de l'aimable. Presque toutes les grandes découvertes mathématiques sont résultées d'un sentiment esthétique qui faisait dire aux géomètres et aux calculateurs : — Cela serait mieux ainsi qu'autrement, plus simple et cependant plus riche en conséquences, plus un et plus varié, plus beau et plus grand. Je l'aimerais mieux ainsi. — Presque jamais la déduction mathématique n'a manqué de confirmer cette induction esthétique. Les découvertes les plus récentes des géomètres semblent faire dominer de plus en plus les idées d'ordre et de beauté, conséquemment de bien. On a fait voir que presque tout pourrait se démontrer, dans les sciences mathématiques, par des raisons de symétrie, c'est-à-dire d'unité dans la variété. Les figures les plus compliquées se ramènent à des éléments d'une simplicité extrême, tels que le triangle, et ne sont que les variations d'un seul et même type, d'une seule et même Idée. Si la théorie des nombres, sur laquelle Fermat avait déjà porté toute son attention, n'était pas injustement négligée, on y retrouverait sans doute ces belles harmonies qui enchantaient autrefois les Pythagoriciens et les Platoniciens. Si l'idée du beau prédomine dans la géométrie, tout sera mieux lié et d'une manière plus intelligible ; mais ce lien se confondra de moins en moins avec la nécessité brute imaginée par Spinoza : la

part de la pensée et de l'activité va dominant sur celle de la quantité et de la passivité. Le caractère absolu qu'on avait voulu attribuer à l'Espace, empire de la Nécessité, diminue ou se déplace pour passer du côté de l'Intelligence, identique, selon le *Banquet*, à l'Amour.

Les corps que nous connaissons ont trois dimensions, et les Écossais avaient voulu ériger ce fait en vérité nécessaire ; mais on a construit une géométrie à quatre ou cinq dimensions, et enfin on a écrit la géométrie à *n* dimensions. Ainsi au nombre 3, prétendu nécessaire, se substitue le nombre indéfini. S'il n'y a pourtant en fait que trois dimensions, au moins dans notre monde, les Platoniciens soutiendront que c'est pour quelque raison d'ordre et par quelque choix raisonnable. D'autres vérités prétendues évidentes ou nécessaires semblent aussi dépouillées par les récents géomètres de leurs prétentions à l'absolu. On sait que Gauss, Lobatschewski, Bolyai, ont construit une géométrie idéale dans laquelle on suppose que les angles de tout triangle ne valent pas deux droits, et ces géomètres ont poussé fort loin en ce sens leurs déductions sans jamais rencontrer rien de contradictoire ni d'absurde. Il y a ainsi deux géométries qui, rationnellement, paraissent possibles l'une comme l'autre : la géométrie euclidienne, fondée sur le postulat d'où dérive immédiatement l'égalité des angles du triangle à deux droits, et la géométrie dans laquelle une oblique et une perpendiculaire pourraient ne pas se rencontrer. En fait, c'est la géométrie euclidienne qui est réalisée autour de nous ; mais le postulat d'Euclide, dont on a vainement cherché la démonstration mathématique, ne semble exprimer qu'un fait dont le contraire est peut-être géométriquement possible. Si pourtant tout fait a une raison, un Platonicien pourra croire que la raison de celui-là est encore un motif de convenance, de symétrie, de proportion et de beauté. Tout fait est démontrable, mais non toujours par des nécessités brutes. Les autres postulats de

la géométrie euclidienne paraissent également indémontrables géométriquement et par l'axiome de contradiction; un Platonicien ou un Leibnizien cherchera dans l'axiome de la raison suffisante le principe d'ordre et d'harmonie qui en contient sans doute les raisons *supra-mathématiques*.

Tout se raisonne, tout se prouve et s'explique; mais, loin que tout le reste se déduise des mathématiques et de l'inerte quantité, les mathématiques elles-mêmes sont, selon Platon, les déductions plus ou moins lointaines des lois fondamentales de l' « âme », de l' « intelligence » et du « bien »; et la quantité n'est que la région voisine du « non-être », dans les profondeurs de laquelle descend encore la lumière de l'être, de l'activité intelligente et bonne.

C'est ce que semblait aussi admettre le grand géomètre Descartes lorsqu'il fondait sur un principe moral, sur la liberté divine, la vérité des axiomes et des théorèmes mathématiques. Seulement, il n'entend pas par là une liberté indifférente; il entend avec Platon une liberté qui, par cela même qu'elle ne dépend de rien, exclut toute indifférence, toute mutabilité, toute indétermination, et n'a rien qui l'empêche de faire le meilleur; c'est la Bonté libre, qui prenant pour fin l'universelle béatitude, subordonne les moyens à cette fin. Les vérités géométriques sont, comme tout le reste, des moyens de progrès.

III. Les méthodes employées dans les sciences physiques et naturelles, nouvelle application de la « raison discursive », ne diffèrent point essentiellement des méthodes logiques et mathématiques, que nous avons comparées à la dialectique de Platon.

La première opération de la dialectique consiste à donner aux choses diverses des raisons diverses. De là une première loi qui domine les sciences physiques; celle de l'universelle variété ou de l'universelle différence, que

Leibniz appelait principe des indiscernables. Deux choses réelles ne peuvent être indiscernables, car quelle raison aurions-nous alors pour dire qu'elles sont deux? par quelle Idée leur dualité serait-elle intelligible? Leibniz demeurait fidèle à l'esprit de Platon en ajoutant : Une simple distinction d'espace, de temps, de nombre, en un mot de quantité, ne peut pas fonder une distinction réelle et physique; en d'autres termes, deux êtres, deux individus ne peuvent pas différer seulement par le point qu'ils occupent dans l'espace et dans le temps. En effet, l'espace et le temps sont des choses indéterminées qui ne peuvent fournir par elles-mêmes une raison déterminante et suffisante pour mettre une chose ici plutôt que là. C'est ce qui fait, d'après la *Monadologie* ainsi que d'après le *Parménide*, l'absurdité de ces atomes flottant dans le vide comme des grains de poussière indiscernables : au-dessus d'eux, aucune raison qui explique pourquoi ces particules identiques et indéterminées par elles-mêmes sont cependant déterminées à exister ici plutôt que là, en tel temps plutôt qu'en tel autre. L'Idée différentielle disparaissant, la science se perd dans une indétermination antiscientifique.

Mais l'universelle différence n'est que le premier degré de la dialectique, qui n'exclut pas l'universelle analogie, image de la suprême unité. Il y a en toutes choses des caractères communs qui appellent une Idée commune; l'unité prédomine sur la variété.

Non seulement tout est différent et semblable dans l'état actuel des choses, mais on retrouve dans leur progrès la même loi : toutes, en se développant, se différencient et s'unissent. C'est ce qu'Aristote et Leibniz ont appelé la loi de continuité, dialectique vivante qui fait sans cesse d'un plusieurs et de plusieurs un. D'une chose à une autre, point de vide, point d'hiatus : le vide serait sans raison suffisante, sans intelligibilité et sans Idée. Si le vide existait, il n'y aurait plus un seul monde, mais plu-

sieurs. Tel monde finirait ici brusquement, sans que l'on pût comprendre pourquoi; et plus loin, un autre monde commencerait, tout différent peut-être du premier. Il n'y a, dit Platon, qu' « un seul monde » qui contient en soi « toutes les formes d'être », de même qu'il y a une unité qui contient toutes les Idées. Donc, au fond, ce qui semble séparé se relie, ce qui est divers est en même temps semblable. La distinction universelle se ramène à l'universelle analogie, et ce qu'avait dit un prédécesseur de Platon, Anaxagore, dans un sens encore trop matériel, aurait pu être répété par Platon dans un sens plus idéal et plus spirituel : « Tout est dans tout. » Platon n'a-t-il pas dit lui-même que dans une seule Idée la dialectique pourrait retrouver toutes les autres; et si les différents êtres sont les images de l'Idée, n'est-ce pas demeurer platonicien que de dire avec Leibniz : « Chaque être est un miroir représentatif de l'univers »?

C'est cette croyance à la continuité intelligible et à la dialectique universelle qui est le fondement platonicien de l'induction et de l'analogie. Pourquoi étendez-vous la loi d'un fait au fait voisin, les caractères d'un individu au genre, et les caractères d'un genre au genre le plus rapproché? Vous ne pouvez étendre vos affirmations au delà de vos observations que si la nature, comme la dialectique, est une et ne fait point de sauts. En cela, comme en tout le reste, la pensée et la nature manifestent leur conformité. Au lieu de s'arrêter brusquement à la limite de l'observation immédiate, la pensée poursuit sa route, prolonge la ligne décrite, cède, pour ainsi dire, pendant quelque temps encore à la loi du mouvement qu'elle s'était imprimé, et n'arrive que par degrés au repos.

Dans l'induction proprement dite, on conclut que des raisons semblables entraînent des affirmations et des manières d'être semblables, malgré la différence de temps et de lieu; dans l'analogie, on affirme que les ressemblances subsistent malgré une différence dans les raisons

ou les causes, et non plus seulement une différence dans l'espace et dans le temps. C'est que nous croyons à la persistance de certaines raisons semblables au sein des différences qui se produisent. En d'autres termes, nous croyons que la variété se subordonne de plus ou moins loin à une unité supérieure; ou, comme disait Platon, qu'au-dessus de deux Idées différentes on trouvera toujours une Idée plus ou moins éloignée qui les relie. C'est là, en définitive, une déduction du principe de l'universelle intelligibilité ou, si l'on veut, de l'universel déterminisme; seulement les moyens termes de cette déduction, toujours plus ou moins hypothétiques à l'origine, sont subordonnés à la confirmation de l'expérience : l'expérience seule peut nous apprendre le *comment* et donner une valeur objective aux moyens que nous avons supposés pour relier les différences.

Les sciences physiques et naturelles n'ont donc d'autre but que de retrouver dans la nature les lois de la dialectique, les lois de la pensée. Il y a deux logiques parallèles, l'une en nous, l'autre dans les choses; et nous sommes sûrs, quand nous avons bien raisonné, que les choses seront du même avis que nous. Les fautes de calcul et d'observation ne sont que des fautes de raisonnement; lorsque le physicien les a évitées, il sait qu'il est maître des choses et que les choses se soumettront à sa formule et à sa loi. Il peut dire au phénomène qui est encore à venir ce que Dieu, dans la Bible, dit à Cyrus : « Je t'ai nommé dans ma pensée avant que tu ne fusses : tu t'appelleras de tel nom. » — La physique est donc une logique; bien plus, elle est pour Platon et Leibniz une métaphysique, une esthétique, une morale. C'est encore la pensée, c'est l'ordre et le beau, c'est le bien qu'elle cherche dans les choses. Elle se croit science de la matière, comme la géométrie se croit science de l'espace, et elle est toujours science de l'Idée. C'est donc au triomphe de la pensée qu'elle travaille en croyant souvent travailler pour

la matière. Les Platoniciens disaient que la matière, c'est l'*autre*, ce qui est ou paraît autre que l'esprit. Cela revient à dire que la matière est l'inconnu. La science est le progrès par lequel la pensée s'efforce de se retrouver et de se reconnaître en toutes choses. Savoir, c'est rendre les choses intelligibles; c'est donc ramener ce qui paraissait d'abord autre que l'esprit aux lois essentielles de l'esprit même, conséquemment à ce qui fait son essence, à ce qui le constitue, à ce qui est par excellence l'esprit. Si le matérialisme parvenait à tout expliquer, son triomphe serait sa propre défaite, car, en rendant tout intelligible, il aurait tout ramené à l'intelligence; et la matière — ce je ne sais quoi qui n'est point l'Idée, l'esprit — se serait évanouie avec l'inconnu dans la pure lumière de la pensée identique à l'être, ou du Bien.

CHAPITRE III

RECONSTRUCTION D'UNE THÉORIE PLATONICIENNE DE LA CONSCIENCE

I. Toute science est conscience en même temps que raison. — II. Théorie platonicienne de la conscience. Union de la conscience et de la raison dans l'intuition de notre être. La notion du moi un et identique, inséparable de l'Idée. Se connaître, c'est se voir dans son Idée. — III. L'Idée du moi. La substance individuelle, comme la réalisation de cette Idée. — IV. Comment l'axiome de l'universelle intelligibilité, par l'introduction des éléments empruntés à la conscience, devient principe de causalité et de substantialité. De la cause active et de son rapport à l'Idée. De la substance individuelle et de son rapport à l'Idée. — V. Avons-nous conscience de notre substance, et que faut-il entendre, selon Platon et selon Aristote, par cette substance? — VI. Tout, selon Platon, est âme vivante ou est par l'âme. — VII. De la quantité, comme produit de l'âme et objet de conscience. Le nombre. Le temps. L'espace. Leurs rapports avec l'Idée et avec l'âme.

I. Toute connaissance, en même temps qu'elle est pour le platonisme un acte de raison, est un acte de conscience. L'âme ne sait et ne comprend que ce dont elle trouve en soi « l'analogue », ou plutôt le « principe » et la raison, ἀρχή, ou, mieux encore, « l'Idée » présente à son être même. Le semblable se connaît par le semblable, disait Platon. En d'autres termes, point de science sans cons-

cience, et point de conscience si l'objet pensé ne se trouve pas en quelque manière dans le sujet pensant, s'il ne surgit pas pour ainsi dire du fond de l'âme, comme une puissance qui se développe et « enfante », comme un « souvenir » ou un pressentiment. Aristote admettait le même principe : connaître, selon lui, c'est agir et réaliser en soi un acte qui soit en même temps l'acte de la chose connue ; c'est avoir conscience d'un acte commun au sujet et à l'objet, d'une forme qui constitue également la pensée et l'être. Dans cette identité du sujet pensant et de la forme pensée, Aristote trouve l'explication de la conscience, par laquelle nous pensons que nous pensons : puisque l'acte du sujet est le même que l'acte de l'objet, en pensant l'objet, il se pense nécessairement lui-même. Telle est en nous l'imparfaite image de cette suprême unité du sujet et de l'objet qui, selon Aristote comme selon Platon, est l'essence même du savoir, et qui fait de l'éternelle science une éternelle conscience.

II. Si la raison, pour s'exercer, a besoin de la conscience, celle-ci, à son tour, ne peut s'exercer sans la raison, et la claire notion du moi suppose la notion de l'Idée. D'après Platon, il existe dans une région supérieure au temps et à l'espace une intuition primitive et indéfectible, par laquelle notre pensée prend possession tout ensemble de notre être et de l'être en soi. Là, selon le *Phédon*, notre âme se reconnaît analogue à l'Idée en saisissant l'Idée, une en saisissant l'unité, identique et immortelle en saisissant l'éternité : c'est l'indéfectible fond de notre connaissance comme de notre existence.

De quel droit puis-je dire, dans toute l'étendue et la simplicité du mot, que « je suis »? Quelques-uns répondent avec Condillac : « Je suis parce que je sens. » Ce qui revient à dire : « Je change, donc je suis. » Or, Platon nous a dit dans tous ses dialogues, principalement dans le *Parménide*, que changer n'est pas être. Ce qui



change est et n'est pas tout ensemble. Suivant la commune doctrine d'Héraclite, de Parménide et de Platon, le devenir renferme en son sein une contradiction et un germe de mort qui fait que la pensée ne peut le fixer dans l'être : il se nie en s'affirmant et se détruit en se posant; on croit le saisir, et déjà il n'est plus. Si donc il n'y a en moi que le devenir des sensations, je n'ai pas plus le droit de dire : « Je suis », que de dire : « Je ne suis pas. » D'ailleurs, nous l'avons vu dans le *Théétète*, la sensation réduite à elle-même n'est plus sentie, n'est plus sensation. Au moins faut-il que je la pense. Suis-je donc parce que je pense, comme l'a dit Descartes? — Peut-être; mais s'il n'y avait en moi que la pensée des sensations, la pensée tournée vers le dehors, vers le temps et vers l'espace, la pensée que Platon appelait un cercle mobile, je devrais plutôt dire encore : « Je deviens », que : « Je suis. » — Au-dessus des sensations et des pensées mobiles, est la tendance constante à passer d'une sensation à une autre et d'une perception à une autre, à « se mouvoir ainsi soi-même », tendance que Platon appelait vie, Aristote nature, Leibniz force et activité, Maine de Biran effort et volonté. A en croire ce dernier, je ne suis que parce que je veux. Maine de Biran semble voir surtout, dans cette volonté dont il fait l'être, l'effort moteur, qui suppose obstacle, limitation, et se ramène au désir. Or, « Je désire, donc je suis » revient encore à : « Je change, donc je suis. » On ne désire, dit Platon dans le *Banquet*, que ce qu'on n'est pas; ce qui constitue l'effort, c'est la limite de l'être, et la limite de l'être, c'est le non-être. Désir, selon le *Philèbe*, c'est toujours phénomène; et réciproquement tout phénomène est un désir, une aspiration à l'être; ce n'est donc pas l'effort qui est le fond positif de mon existence; ce n'est point ce que je m'efforce de posséder, mais ce que je possède qui constitue mon être. Je désire, donc je ne suis pas sous quelque rapport. D'autre part, on ne désire que ce qu'on pense en quelque manière,

et que ce qu'on possède déjà imparfaitement. Qu'est-ce donc que vous *voulez* et connaissez avant de le vouloir? C'est, selon le *Banquet*, l'être même et la persévérance dans l'être; ce que vous voulez, c'est l'être dans toute son étendue et son infinité, ou le Bien. Votre volonté présuppose donc, d'après Platon, quelque intuition ou conscience de l'être sans limites et sans négations, de l'être éternel qui ne devient pas, mais est véritablement; et ce que vous voulez, c'est être comme lui. Ainsi, pour vouloir l'être il faut le penser; et d'autre part, pour le penser il faut déjà le sentir et lui être uni. Il y a un centre où sentiment, pensée et volonté ne font absolument qu'un. Ce fond de mon être n'est pas plus sentiment que pensée, pensée que volonté; il est tout cela éminemment et dans l'unité. Toutes nos facultés s'impliquent, et aucune d'elles, dans ce qu'elle a de mobile et de multiple ou de tourné vers la matière, ne constitue notre être. Notre être est au point où, par notre âme tout entière, nous touchons l'absolu. C'est en Dieu seul que nous sommes, selon l'école de Platon; et c'est aussi en lui seul que nous pouvons voir notre être comme réel et durable, et en avoir la claire notion au lieu d'un sentiment confus. On ne doit pas dire simplement : « Je pense, je sens, je veux, donc je suis »; mais plutôt : « Je sens l'Être, je pense l'Être, je veux l'Être, donc je suis. »

Ainsi, la pensée claire de l'existence en nous est indissolublement unie à la pensée de l'existence en soi, l'intuition consciente de l'âme à l'intuition rationnelle dont parle la *République*. Tant que je ne regarde pas vers l'Idée, je ne puis me voir par le côté où réellement je suis.

En même temps que, par un acte de conscience et de raison tout ensemble, je vois mon être dans l'Être absolu, je vois aussi mon intelligibilité relative dans l'intelligibilité absolue. Je ne puis me concevoir comme vraiment existant et persévérant dans l'être, que si je me conçois

en même temps dans ma raison d'être ou mon Idée. Dire que je suis, n'est-ce pas en quelque sorte ériger mon être au rang d'une vérité, d'une chose intelligible en même temps que réelle, d'une chose ayant sa raison d'exister et sa raison d'être affirmée? Si je ne concevais pas mon être comme ayant quelque fondement éternel dans le monde intelligible, je ne pourrais même pas affirmer mon existence présente comme une existence vraie; à plus forte raison ne pourrais-je m'étendre ni dans le passé ni dans l'avenir. Mais, quand je me conçois comme ayant une raison d'être, je ne crois plus seulement que je suis, je crois que je serai, et que j'ai déjà été de quelque manière. En d'autres termes, je ne conçois la persévérance de mon être qu'en concevant la persévérance de ma raison d'être. Ce qui est ne peut commencer ni cesser d'être sans raison, et d'autre part la raison ou la vérité ne commence ni ne cesse. C'est donc, selon l'enseignement du *Phédon*, dans ma raison d'être, dans mon Idée, que je me vois éternel. En concevant ma raison intelligible, je me conçois comme supérieur en elle au temps et à l'espace; c'est sur elle que sont fondés l'incertitude de mon existence présente, l'espoir de mon existence à venir, et même la croyance à mon existence passée.

Mais, pour achever cette conscience de mon existence comme *réelle* et *vraie*, conséquemment comme capable d'une durée indéfinie, il faut un élément supérieur encore aux deux précédents. Si la notion de l'être que je *sens* en moi est incomplète sans celle de l'intelligibilité que je *pense*, cette notion, à son tour, est incomplète sans celle du Bien que j'*aime*. Je ne conçois mon être comme absolument intelligible qu'en le concevant comme préférable au non-être, comme meilleur que le néant, et par conséquent comme bon à quelque chose et de quelque manière. Pour avoir le droit de dire sans restriction que je suis, et que je suis intelligible, il faut que je puisse dire : « Je suis bon » ; en d'autres termes, je ne participe

à l'être et à l'intelligibilité qu'en participant au Bien. Alors, et alors seulement, je conçois mon existence comme ayant un fondement assez solide pour que je puisse l'affirmer d'une manière absolue, sans crainte d'affirmer une chose insaisissable et fugitive; là seulement est la vraie raison d'être, la raison suffisante, la bonne raison : c'est à ce point de vue supérieur du bien, où commence à m'apparaître non plus le côté sensible et logique de mon être, mais le côté moral et aimable, c'est à ce point de vue que je dois m'élever pour me voir vraiment dans mon Idée, au-dessus de l'espace et du temps, non plus seulement capable, mais certain, pour quelque côté de mon être, d'en triompher. Je suis, et je suis intelligible, donc je puis exister toujours; mais de plus, je suis bon, donc, en tant que tel, j'ai droit à exister toujours.

En un mot, je sens en moi l'être, je pense en moi l'intelligibilité, j'aime et je veux en moi la bonté, et par là je me sens, je me pense, je m'aime et je me veux. En me voyant réel et intelligible, je me vois préférable au non-être, aimable, bon; et puisque j'existe effectivement, je ne suis pas seulement préférable, mais préféré; aimable, mais aimé; je ne suis pas seulement intelligible et en quelque sorte *pensable*, je suis pensé; enfin, je ne suis pas seulement réalisable, mais réalisé. Par là, je participe à l'existence absolue et éternelle. Ce principe auquel je dois tout et dont l' « intuition », selon Platon, ne peut se séparer de la conscience claire du moi, c'est l'Idée suprême, qui n'est autre que le Bien ou la Bonté.

III. Platon n'a pas seulement cru qu'on ne peut penser l'être individuel ailleurs que dans l'Être universel. Il semble aussi avoir admis que chaque âme individuelle suppose, outre l'Idée des Idées, commune à toutes, une Idée spéciale qui fonde son éternelle possibilité. N'y a-t-il pas en nous, selon le *Théétète*, deux choses à la fois distinctes et inséparables : mes modes multiples, et l'unité

du moi? D'autre part, n'est-ce pas la doctrine constante de Platon que tout rapport s'explique par une Idée? Contester ce point, ce serait dire que, malgré mon imperfection, je suis quelque chose d'absolu et qui s'explique par soi-même.

La réalisation de l'Idée dans l'individu est la substance active, la *cause*, l'être à la fois un et multiple, moteur et mobile, « qui se meut soi-même », et que Platon appelait « l'âme ». De purs phénomènes ne pourraient pas être la *réalisation* d'une Idée, car il leur manquerait la réalité même; ils participeraient à ce que l'Idée renferme de multiple, sans participer à son unité. Aussi, d'après Platon, entre le sensible et l'intelligible, entre le phénomène entièrement passager et l'Être entièrement immuable, il existe un moyen terme qui n'est ni purement phénoménal ni purement intelligible, « parent de l'Idée », et cependant engagé dans la matière, « réunissant en une essence intermédiaire la nature du même et la nature du divers ». Ce « fruit du ciel » que la terre porte, vit dans le monde intelligible par la raison, dans la matière par la sensation, et saisit par la conscience son essence « mixte » où tout est en germe, où il y a quelque chose de tout, où il peut tout retrouver « en se connaissant soi-même ». Telle est l'âme vivante, telle est la vie, par l'intermédiaire de laquelle la matière participe à l'Idée, le multiple à l'un.

IV. Quand on se place ainsi au point de vue de la conscience, le principe suprême de la raison : « Tout est intelligible », reçoit une application nouvelle et prend une forme plus concrète. Non seulement tout a une raison intelligible, mais tout a une cause et une substance active; ce qui revient à dire que tout est vivant et animé.

Nous avons plus haut distingué la notion de raison intelligible et la notion de cause active : la première en effet est l'objet propre de la raison; la seconde est l'objet

propre de la conscience. Mais, si nous avons dû faire d'abord cette distinction, nous pouvons maintenant ramener la pluralité à l'unité, et dire que dans le fond toute raison est une cause, conséquemment l'analogue de l'âme et de la vie. Cependant ce n'est pas là un principe primitif et irréductible; c'est une induction, ou, si l'on veut, une déduction, dont on peut et dont on doit déterminer les moyens termes.

Dans l'axiome de causalité : « Tout changement a une cause », les deux termes extrêmes, changement et cause, sont dus à la conscience. Entre ces deux termes j'aperçois en moi un lien réel et rationnel tout ensemble. La raison de *mes* actes est *moi*; et par là je n'entends pas une chose inconnue et problématique, conçue par l'entendement sans être aperçue par la conscience, ainsi que Kant la conçoit. Le moi n'est pas une abstraction logique, simple collection ou résultante des sensations : il n'est pas, dit Platon, l'harmonie de la lyre même; c'est l'invisible musicien qui la fait résonner. Tel est le moyen terme psychologique auquel la raison va donner une portée universelle et métaphysique.

Quand j'ai agi un certain nombre de fois, quand j'ai vu mes effets se multiplier ou changer, mais en conservant toujours la même relation avec leur cause, une dialectique naturelle me fait concevoir ce rapport comme pouvant rester le même avec des termes différents, comme pouvant être conçu sous une raison générale et même universelle. En effet, les changements ont, comme tout le reste, des raisons; en outre, je conçois tous les changements comme plus ou moins semblables à ceux que je produis; je conçois donc aussi leurs raisons comme plus ou moins semblables à cette raison de mes actes qui est moi-même et que j'appelle cause. De là je déduis que tout changement a une cause. Et par cause j'entends, au fond, quelque chose d'analogue à l'âme vivante ou aux actes de l'âme et de la volonté.

On fait le plus souvent honneur à Aristote d'avoir éclairci la notion de puissance active et de cause; mais il est juste de faire remonter la première théorie de la causalité à Platon, qui a le premier admis le dynamisme ou animisme universel. N'est-ce pas lui qui a rejeté tout à la fois l'idéalisme abstrait des Mégariques, d'après lesquels il n'existe que l'être immobile avec ses forces également immobiles, et le phénoménisme non moins abstrait d'Héraclite, selon lequel tout change et devient sans être? Entre ces deux contraires, Platon n'a-t-il pas conçu la puissance active qui les réunit, et où la troisième thèse du *Parménide* montre une harmonie d'oppositions? Dans le *Sophiste*, Platon a représenté les Idées mêmes comme n'étant pas seulement des raisons intelligibles et immobiles, mais des causes actives et vivantes, puissances d'une âme intelligente et bonne qui contient dans son unité le germe de la multiplicité. Toute raison en effet, pour être une raison réelle et concrète, par cela même suffisante et absolue, doit renfermer « la puissance de la cause »; sans cela elle serait une abstraction insuffisante et relative à quelque raison supérieure. Voilà pourquoi on a toujours établi un lien si intime entre la notion de raison et celle de cause, qui pourtant, selon Platon, ne doivent être identifiées que dans l'absolu.

V. Si le platonisme admet que la conscience, en saisissant l'âme, atteint une cause, pourra-t-il dire qu'elle aperçoive aussi la substance, οὐσία? — On se rappelle ce que l'ambiguïté de ce mot a produit de discussions entre Platon et Aristote, l'un concevant l'οὐσία comme supérieure à nous et objet de raison, l'autre comme intérieure et objet de conscience. C'est une ambiguïté analogue qui a produit tant de divergences parmi les modernes. Si on l'entend par substance la raison absolue de notre être, l'acte primordial qui nous donne l'existence et qui, pour ainsi dire, nous soutient dans l'être, il est clair alors que nous

n'apercevons point notre substance. N'étant point l'absolu, nous chercherions vainement l'absolu en nous : nous aurions beau descendre dans les profondeurs de notre conscience, nous n'y trouverions rien qui se suffise à soi-même et subsiste par soi. C'est pour cela que Platon élevait au-dessus de nous le principe de notre être, ou l'Idée. En ce sens, on peut très bien soutenir avec Spinoza l'unité de substance absolue, ou dire avec les Alexandrins que notre substance est l'Unité.

Mais, si on entend par substance notre être individuel, — absolu seulement par rapport à ses manières d'être, et relatif par rapport à quelque cause supérieure, — le sujet, qui subsiste en soi et pour soi, sinon par soi, il faut dire alors avec Aristote et Leibniz que la conscience atteint le sujet ou la substance, qui ne diffère point d'elle-même. Comment, en effet, pourrais-je dire : *mes* actes, *mes* modifications, si je ne les apercevais pas comme faisant un avec l'être individuel qui est moi? Réduit à la raison pure, je ne pourrais pas plus attribuer mes actes à moi-même qu'à une autre cause ou substance. Le moi serait ce que dit Kant, un X indéterminé et indéterminable. Jamais je ne pourrais passer de la substance universelle à la substance individuelle, ni de la cause absolue à la cause relative. Par conséquent, nulle cause ne pourrait être conçue comme indépendante, nulle substance comme individuelle, sinon par hypothèse.

D'après Maine de Biran et Jouffroy, la substance serait le passif de notre être; et, comme la conscience a pour objet essentiel l'activité, il serait contradictoire de dire que notre être, dans ce qu'il a de purement passif, se connaît lui-même : car, s'il se connaît, il agit; et s'il agit, il cesse d'être passif. — Sans doute; mais ce substratum entièrement passif, ce soutien inerte des facultés, est-il autre chose qu'une abstraction mal à propos réalisée par l'imagination, un reste de matérialisme mêlé à la conscience que l'esprit a de lui-même? Cette prétendue

substance passive ne peut être autre, dans le spiritualisme, que l'acte même qui nous produit; et l'activité suprême ne nous produit qu'en nous faisant accomplir à nous-mêmes un premier acte, qui est comme notre première réponse à l'appel de son amour. En tout cela, rien de passif. La substance dont parle Maine de Biran n'est qu'une possibilité abstraite, une notion de notre entendement, où Platon eût vu le symbole détourné d'une puissance réellement active en Dieu, ou d'une Idée divine.

Qu'est-ce aussi que ce *moi objectif* opposé par Kant au *moi empirique*, ce moi dont je n'ai pas la conscience, ce moi supérieur à moi, qui, par une étrange conception, serait *en soi* sans être *pour moi*? — Ce n'est point mon âme; ce ne peut être que mon Idée, ou ce qui, dans l'absolu de l'Être et de la Pensée, est la raison de ma possibilité et de ma réalité. C'est l'analogue du Socrate en soi dont parlait Aristote; et Aristote avait raison de dire que ce Socrate intelligible n'est point la substance individuelle du Socrate réel. Le Socrate en soi, c'est Dieu en tant que concevant, aimant et réalisant Socrate. Si c'est là l'âme en soi, Kant déclare justement que c'est un noumène, objet de raison, non de conscience. Ce noumène n'en est pas moins, au point de vue du platonisme, une réalité; car le principe de la raison suffisante veut que, tout ayant son éternelle raison et son éternelle Idée, mon individualité ait aussi sa raison et son Idée dans l'absolu. Ce moi intelligible, je le conçois nécessairement par ma raison en même temps que je me conçois par ma conscience; mais les deux conceptions doivent toujours demeurer distinctes.

Il est vrai qu'on peut et qu'on doit rapprocher indéfiniment ces deux conceptions. D'une part, en effet, mon Idée intelligible est ce qu'il y a dans le premier Principe de plus voisin de moi : c'est l'acte de pensée et d'amour dont je procède immédiatement; d'autre part, ma substance individuelle est ce qu'il y a en moi de plus voisin du Prin-

cipe. Ces deux termes, l'un divin, l'autre humain, sont pour ainsi dire contigus. On peut donc, en partant de points opposés, tendre indéfiniment vers la limite commune où ils semblent se confondre. C'est près de cette limite que Platon et Aristote s'étaient placés. On comprend alors qu'ils aient pu dire, l'un que notre essence nous est supérieure, qu'elle est en Dieu, qu'elle est l'Idée universelle; l'autre, que notre essence nous est intérieure et exclusivement propre, qu'elle est notre premier acte et notre première pensée. Tous les deux voyaient un côté des choses. Platon, arrivé comme à la limite de nous-mêmes, et se tournant vers l'intelligible, apercevait le divin, qui commence là où le moi finit; Aristote, à la même limite, mais se tournant en sens opposé, apercevait le moi qui commence là où finit le divin. Il y a pourtant entre eux une importante différence : Aristote, supprimant les Idées, laisse comme une discontinuité entre le naturel et le divin; Platon, cédant jusqu'au bout à la loi de continuité, transporte en Dieu sous une forme éminente ce qui est dans la nature et dans l'homme; de telle sorte qu'il y a un point où nous sommes tout ensemble en nous-mêmes et en Dieu.

Pour maintenir à la fois la pensée de Platon et celle d'Aristote, il faudrait dire que le moi (ou la substance individuelle) et l'Idée du moi (ou son essence intelligible et divine) sont toujours distincts, mais aussi toujours unis; et que leur différence peut être diminuée autant qu'on le voudra, réduite si on veut à l'infiniment petit, mais jamais à zéro. De même pour la différence de la conscience et de la raison, qui, à la limite, sont à la fois distinctes et inséparables. Il ne faut pas s'étonner que les philosophes se contredisent, suivant qu'ils parlent du moi-sujet ou du moi-objet, du moi de la raison ou du moi de la conscience.

Outre ces difficultés métaphysiques, les lois psychologiques de l'aperception viennent compliquer encore le problème; car, d'après ces lois, la conscience que nous avons de notre substance individuelle doit être à la fois



très claire et peu distincte. Et il en est de même pour « l'intuition de la raison ».

D'abord l'aperception du moi est claire, puisque je sais avec évidence que *je* suis la cause de *mon* acte, le sujet de *ma* modification. Cette aperception est même très distincte quand je compare mon individualité avec les autres : je distingue mon être du vôtre ou de l'être des choses extérieures. Je le distingue aussi de l'être divin, quoique je sois uni à cet être par le lien le plus intime; mais déjà cette distinction, très nette au début, devient confuse à la limite où je touche l'Être universel. Si maintenant j'établis la comparaison, non plus entre moi et les autres, ou entre moi et l'Être, mais entre ma substance et mes modes, entre moi et ce qui est mien, la distinction ne pourra plus être aussi tranchée. Ma substance n'existe point sans mes modes, ni mes modes sans ma substance. En voulant faire cette séparation, j'abstrais; or, l'idée de substance n'est *réelle* qu'à la condition d'être synthétique et concrète, et en ce sens confuse. Ma substance est unité, sans doute; mais elle est aussi une multiplicité infinie, comme l'ont vu Platon et Leibniz. Pour avoir l'idée complète de moi-même, je devrais apercevoir à la fois mon unité substantielle et la multiplicité infinie de mes actes ou de mes modifications dans le temps et dans l'espace. Et si j'apercevais tout cela, j'apercevrais aussi en moi tout le reste de l'univers, avec lequel je suis dans une universelle solidarité. Bien plus, je verrais en moi l'image de Dieu même. Cette parfaite conscience est donc pour moi impossible. La vraie et complète notion de moi-même, pour Platon et ses disciples, ne se trouve qu'en Dieu : elle est mon Idée ou mon principe. Mais moi, je ne puis avoir de moi-même une notion distincte qu'à la condition d'avoir une notion incomplète. Telle est, par exemple, la notion que je me forme de ma substance en essayant de l'opposer à mes modes. Pour cela je suis forcé de détruire tout ensemble ma réelle unité et ma réelle infinité; je n'arrive alors qu'à

des abstractions insuffisantes. Je suis donc incompréhensible et confus pour moi-même, bien que mon existence individuelle et concrète soit pour moi la chose la plus évidente et la plus claire; je ne puis m'analyser distinctement, bien que je me voie clairement.

De plus, remarquons-le, l'entendement ne comprend sous une notion distincte que ce qui offre des distinctions dans le temps, et mieux encore dans l'espace. Une modification, par exemple, n'est conçue distinctement que par son contraste avec la modification précédente : un son uniforme et continu ne serait pas distingué par nous. Or, le fond substantiel, par opposition à l'infinité des modes, doit être un et identique; c'est l'acte uniforme et invariable par lequel je réponds à l'acte éternel qui me donne l'être. La conscience que j'en ai doit être aussi uniforme et invariable.

Enfin, la substance n'est pas plus pensée que sentiment et amour; c'est le centre indivisible en soi d'où rayonne une division indéfinie. La conscience continue que j'ai de ce centre ne peut donc être aussi distincte et différenciée que celle de mes modes, rayons divers par lesquels je m'unis à toutes choses. Mon existence n'a pas pour cela moins d'évidence et de certitude : car, encore une fois, j'affirme que mes modes sont les miens; je ne les vois jamais sans les ramener à leur centre; je crois que ce centre existe, qu'il est moi-même, qu'il ne s'épuise dans aucun de ses rayons, que les rayons se divisent et passent sans qu'il cesse d'être un et immobile. Comment s'accomplit ce mystère? Je l'ignore; mais il se réalise incessamment en moi, et c'est moi-même qui le réalise. Par là, je suis vraiment l'image de l'Idée, une et infinie tout ensemble, monade et dyade, dans laquelle un est plusieurs, plusieurs sont un (ἕν ἐν πολλοῖς).

Les motifs qui expliquent pourquoi l'intuition continue de la conscience est tout ensemble très certaine et peu distincte, s'appliquent également à l'intuition continue

de la raison, qui, selon Platon, est inséparable de la précédente et lui est peut-être identique. Cette intuition initiale de l'absolu, cette sorte d'expérience intellectuelle du divin, cette vision constante et lointaine du soleil intelligible, nous ne pouvons la comprendre par l'entendement discursif ni la distinguer par un acte de conscience spéciale : Platon admet pourtant qu'elle est le fond invariable de notre pensée. Si la conscience permanente du moi est comme le son que nous rendons continuellement sous la puissance divine qui nous fait vibrer, l'intuition permanente de l'absolu est comme la voix de Dieu en nous, son éternel, uniforme, sans différences, sans consonances ni dissonances, et qui cependant enveloppe en son unité la variété de toutes les symphonies. Comment donc expliquer ce qui est à la fois simple et infini? comment définir et développer ce qui est un? comment déterminer par des différences l'unité indivisible où s'évanouissent toutes les oppositions? L'entendement discursif, par sa dialectique réfléchie, ne peut que se rapprocher à l'infini de cette spontanéité sublime, comme la courbe se rapproche de son asymptote sans l'atteindre. L'intuition immobile de la raison n'en est pas pour cela moins certaine, selon Platon, puisque nous sommes aussi convaincus de l'universelle intelligibilité que de notre existence individuelle.

VI. Une fois mis en possession par la conscience de ces deux termes extrêmes, substance et mode, et du rapport invariable qui les relie en nous, notre raison prête à ce rapport une existence universelle, comme à celui de la cause et de l'effet. Partout où nous verrons des modes changeants et multiples, nous concevrons dialectiquement leur raison une et invariable, qui fait qu'ils ont tous l'être en commun ; et l'analogie de ces modifications avec les nôtres nous portera à concevoir l'analogie des substances, à mettre en toutes choses l'âme ou un principe semblable à elle.

L'axiome de causalité et celui des substances, qui se ramènent l'un à l'autre, peuvent donc se résumer dans ce principe : Tout ce qui est a une raison plus ou moins analogue à l'âme, ou *mentale* ; — non pas seulement une raison abstraite et qui serait intelligible sans être intelligente, mais une raison vivante et plus ou moins raisonnable.

VII. Si tout dérive de l'âme, du psychique, la quantité même doit avoir en elle son principe, et les diverses formes sous lesquelles nous concevons la quantité doivent être en définitive abstraites de la conscience.

La quantité est d'abord nombre. La notion de multiplicité a son origine dans la conscience de nos modes et de nos actes. Nous subissons et nous produisons continuellement la multiplicité ; nous réalisons en nous le nombre. Notre âme, sous ce rapport, peut être appelée avec Platon un « nombre », et « un nombre qui se meut lui-même ». C'est de ce nombre vivant qu'est abstrait le nombre mathématique. *Unité* numérique, c'est le moi dans sa substance ; *multiplicité* numérique, c'est encore le moi dans ses modes ; *infinité* numérique, c'est le moi se reconnaissant supérieur à tout nombre fini de modifications, parce qu'il se reconnaît toujours le même dans son activité après cent actes qu'après dix, après mille qu'après cent. La même raison, la même cause subsistant toujours, la série de mes actes apparaît comme illimitée. Dès lors, pour que ma multiplicité phénoménale soit l'image complète et adéquate de mon unité substantielle, je conçois cette multiplicité comme *infinie* : je suis relativement à elle comme l'intégrale par rapport à la différentielle. Ainsi, toutes les conceptions mathématiques sont des modes de conscience, des images de l'âme. Quant aux opérations mathématiques, addition, soustraction, multiplication, division, elles sont la raison appliquée aux formes les plus abstraites de la conscience ; les mathématiques sont une dynamique en

même temps qu'une logique. Les nombres, disait Plotin, sont le produit de l'âme.

Platon a dit la même chose du temps, une des formes du nombre, qu'il représente dans le *Timée* comme engendré par l'âme. Or, si l'âme engendre le temps, c'est sans doute qu'elle le domine et lui est métaphysiquement antérieure.

Platon définit le temps l'image mobile de l'être immobile, l'imitation par l'existence successive de ce qui est simultané et complet dans l'existence divine, l'effort de ce qui est inachevé pour égaler, en se répétant soi-même et en se multipliant, la perfection une et achevée. Par là, Platon a exprimé le caractère relatif du temps, et il en a donné une définition autrement originale que Newton, Clarke et les Écossais. Il y a une sorte de matérialisme à concevoir le temps comme une chose absolue, à le transporter « en Dieu », à l'élever ainsi au-dessus même de l'âme, dont il n'est que le mode d'action et le produit. Le temps est la forme des phénomènes, et dans la conscience elle-même tout n'est pas phénomène. L'idée du temps est tellement relative qu'elle ne se comprend que par rapport à quelque chose de supérieur. Qui dit *temps* dit *répétition*, *continuation*, *multiplication*; et nous ne comprenons pas la répétition sans la chose répétée, la multiplication sans l'unité multipliée, la continuité de l'être sans l'être, le temps sans la vie. Si tout changeait en moi, si tout était successif dans mon existence, ainsi que le croyait Héraclite, je ne pourrais même pas dire comme lui que je deviens et que je change : tout terme de comparaison me manquerait, toute unité de mesure m'échapperait; tout s'évanouirait, comme l'a montré le *Théétète*, dans une multiplicité et dans une indétermination absolues. Il n'y aurait pas même de devenir, il n'y aurait rien. Il existe donc en moi quelque chose de fixe et de permanent d'où je contemple immobile la mobilité de mes sensations. C'est ce point de la conscience et de la raison que Platon a re-

présenté comme contigu à l'Idée et fixé en elle, tandis que le reste de l'âme, tourné vers la quantité, se multiplie avec elle et se divise indéfiniment. Par là, selon le *Parménide*, l'âme se reconnaît perpétuellement différente d'elle-même et identique à elle-même, différente dans ses modes et ses actes, identique dans sa substance et dans sa causalité; en un mot, une et multiple à la fois comme toute image de l'Idée. Descartes exprimait la même conception, la même relativité du temps, lorsqu'il disait : « Juger qu'une chose commence ou qu'elle change, c'est une intellection ou pensée que les sens n'expliquent pas : c'est une intellection pure. » Un tel jugement est une comparaison implicite du devenir avec l'être, de ce qui n'est pas, puis est, puis n'est plus, avec cette existence éternelle dont Parménide et Platon disaient : ἐστί, et dont notre permanence offre l'imparfaite image. Juger qu'une chose change et commence, c'est la mesurer à notre identité ou à notre permanence, que nous mesurons elle-même à l'éternité de l'être. L'idée de succession dans le temps, loin d'être absolue, est donc, comme dirait Platon, éloignée de deux degrés au moins du véritable absolu; nous concevons notre raison d'être ou notre Idée comme éternelle, notre être comme permanent, nos actes comme successifs; et le changement dans le temps ne commence qu'au-dessous de notre substance individuelle. Que l'âme impose donc la condittion du temps à tout ce qui provient d'elle et est au-dessous d'elle, c'est chose légitime; mais elle ne peut l'imposer à ce qui la surpasse, et elle trouve même dans son propre sein quelque chose qu'elle ne peut abaisser entièrement à la condition du temps. Ici encore, l'âme apparaît comme un intermédiaire entre le phénomène et l'Idée, se divisant dans son rapport avec le devenir, retrouvant son unité dans son rapport avec l'être.

Si le temps est la forme commune à tous les modes de la conscience, la raison, elle, ne connaît pas le temps;

c'est ce que Platon s'est toujours attaché à faire voir. Certains philosophes ont fait du temps une idée de la raison; la raison, au contraire, semble le mépriser et refuse d'en tenir compte. L'induction la plus élémentaire ne suppose-t-elle pas que l'intelligibilité et même l'activité, les raisons et même les causes, sont dans leur essence indépendantes du temps? Platon élevait à bon droit l'Idée intelligible au-dessus de toute succession, et il faisait coïncider dans son présent immobile ces deux contraires si opposés dans notre monde : le passé et l'avenir.

L'élément du temps, le moment actuel, est l'image lointaine de l'Idée, et réunit comme elle les opposés. On se rappelle l'analyse déliée à laquelle le *Parménide* soumet « cette chose merveilleuse : l'instant ». Limite commune de deux contraires, l'un qui cesse d'exister, l'autre qui commence d'exister, l'instant est l'infiniment petit de l'être, placé entre deux abîmes de non-être, entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. L'instant présent n'est vraiment présent qu'à la condition d'être indivisible dans sa petitesse; car, si vous lui supposez une durée d'une longueur quelconque, ce n'est plus un instant présent, mais une suite d'instants dans laquelle se retrouvent un passé, un présent et un avenir. Je réalise donc en moi l'infiniment petit; car mes modes durent réellement, et l'instant présent s'appelle avec raison l'instant *actuel*. Par là même, je réalise cette infinité d'instants infiniment petits, que Zénon d'Elée croyait impossible; car il n'en faut pas moins pour former une année, un jour, une heure, une minute, une seconde même. Il y a donc en moi, d'une part, l'unité indivisible, de l'autre, la série infinie des instants passés et des instants à venir, qui deviendrait une multitude infiniment infinie si ma durée était sans commencement et sans fin. Voilà le « labyrinthe de la quantité continue », où ce qui est déjà plus grand que tout nombre fini s'accroît cependant encore infiniment. Si les différences coïncident dans l'instant, ainsi que

Platon l'a cru avec Hegel, c'est qu'elles sont, selon lui, éternellement conciliées dans l'Idée, dans l'infiniment grand de perfection, dont l'infiniment petit de quantité offre l'image la plus lointaine, et par cela même la moins intelligible.

L'instant, au fond, c'est le phénomène : riche et pauvre, naissant et mourant à la fois, immobile et mobile, il ne fait qu'un avec le désir, que rien ne peut fixer dans son élan vers l'être auquel il aspire. Il existe deux choses bien différentes, dit Platon dans le *Philèbe* : « ce qui désire l'être et l'être ». Le domaine du premier est l'instant, celui du second est l'éternité; entre les deux, on peut placer l'existence continue de « l'âme », qui n'est pas bornée à l'instant comme le « phénomène », et qui n'est pas non plus immuable comme « l'Idée. »

Les néoplatoniciens considéraient l'étendue comme un « produit de l'âme », aussi bien que le temps et le nombre. Loin de leur paraître absolu, l'espace était pour eux la forme même de la relativité. Il ne faut pas croire, dit Plotin, que la quantité, le temps et l'espace, préexistent à la procession de l'âme; c'est avec cette procession même qu'ils commencent d'être; « c'est l'âme qui veut « tout par sa puissance, et, voulant développer en actes « cette multitude de puissances, se crée elle-même son « lieu, et aussi son corps [1] ». Platon, sans faire ainsi provenir l'espace de l'âme, l'avait cependant considéré comme voisin de la multiplicité absolue, comme presque identique à la relativité même, à la dyade indéfinie du plus et du moins. Par là il réduisait l'espace à une véritable abstraction, qui n'exprime que la possibilité indéfinie de la multitude. Or, suivant Leibniz, nous ne comprendrions pas ce que c'est que multitude, répétition de substances ou de forces, si nous n'apprenions pas d'abord

1. *Enn.*, III, IV, 9.

par la conscience ce qu'est force ou substance, ce qu'est répétition, multiplicité, et enfin ce qu'est ordre, unité dans le multiple, similitude dans la dissimilitude. Tous les éléments scientifiques et intelligibles de l'idée d'espace paraissent donc venir de nous-mêmes. Comment, d'ailleurs, concevrions-nous l'espace si nous n'en contenions pas en nous-mêmes le positif? On ne peut penser, suivant Platon et Aristote, que ce qu'on est en quelque manière, puisque penser, c'est avoir conscience. Il doit donc y avoir en nous une certaine conscience de ce que l'espace contient de positif; et ce positif, c'est toujours l'unité et son rapport avec la multiplicité. Quoique la conscience, dans la conception de l'espace, semble sortir d'elle-même, elle ne fait encore sans doute que se concevoir; et, en se portant comme à sa propre circonférence, elle ne cesse de ramener tout à son centre.

Est-ce à dire que l'espace soit une pure illusion? — Non, puisqu'il exprime des rapports intelligibles et réels entre les choses coexistantes; de plus, il est la forme expérimentale de toute passivité, de toute sensation; il est ce qu'il y a de réellement commun aux existences extérieures. Enfin, l'espace abstrait est une possibilité abstraite, indéfinie et sans limites, correspondant d'abord, pour les platoniciens, à quelque puissance positive dans l'Ame suprême qui, selon Platon, produit le monde; puis à quelque puissance également positive dans notre âme, qui peut « se mouvoir elle-même » et « mouvoir son corps », agir par là sur l'extérieur et produire des relations d'espace sans les subir elle-même en son essence. Mais ce qui est sans doute une illusion, c'est de représenter l'espace comme un trou immense, vide, noir, silencieux, impalpable, qui aurait la propriété de subsister par lui-même comme un absolu, indépendamment de toute sensation, de toute pensée, de toute existence. C'est là ce que Platon appelle une sorte de songe. Dans cette conception, on croit avoir éliminé toute sensation et toute image; au fond,

c'est la sensation de l'obscurité, du vide, du silence, de l'impalpable. Se représenter un trou et un abîme, n'est-ce pas encore se représenter quelque chose et imaginer? Ce trou, nous le parcourons par la pensée, nous nous y plongeons par l'imagination, nous mesurons en nous-mêmes l'activité que nous aurions à déployer pour le parcourir. et le temps nécessaire à cette activité. Par là, nous y mettons des éléments de conscience en même temps que de sensation; dans cette scène nous croyons avoir supprimé tout acteur; nous en laissons un, qui est nous-mêmes. Essayons-nous de nous supprimer par la pensée, nous nous concevons toujours comme possibles, sinon comme réels : nous concevons des possibilités de sentir, d'agir, d'avoir conscience. Nous concevons même ces possibilités comme sans limites, parce qu'en réduisant tout à l'abstraction la plus vide que nous puissions concevoir, nous avons supprimé toute condition de différence; et dans cette uniformité de la forme la plus élémentaire que l'imagination puisse se représenter, nous ne voyons aucune raison de changement. Rien n'empêche donc plus l'activité idéale de se déployer sans limites. Les mêmes raisons subsistant, nous prolongeons sans fin la possibilité de penser, d'agir et de mouvoir. Au fond, nous raisonnons encore, et ce qui reste d'intelligible dans cette conception étrange vient de la raison même. La raison demeure pour ainsi dire seule en face de soi; et, en croyant concevoir une possibilité purement abstraite et indéfinie, elle entrevoit de bien loin je ne sais quelle puissance infinie et réelle, qui résiste seule à son effort pour tout anéantir. Ce n'est point l'espace qui est absolu, mais cette puissance active de l'être et de la pensée que nous concevons comme illimitée. Voilà ce qui a produit chez certains philosophes une sorte d'illusion d'optique. D'accord avec les platoniciens, ils ont admis que, dans cette conception de l'espace illimité, ils se trouvaient en présence de quelque attribut divin; mais, confondant des

extrêmes qui, en une certaine façon, se touchent, ils ont pris l'espace même pour un attribut de l'être éternel, le cadre vide de l'imagination pour une intuition rationnelle, la possibilité indéfinie du relatif pour la puissance infinie de l'absolu. Quand nous croyons concevoir l'espace ainsi dépourvu de toute forme, c'est au fond quelque chose de supérieur à l'espace que nous concevons. Nous répandons dans l'espace les attributs de la raison suprême, unité et infinité; nous les dispersons pour ainsi dire en toutes choses. Si on parvenait à faire abstraction de la raison même, comme on a essayé déjà d'abstraire la conscience et l'imagination, il resterait non la notion de l'espace, mais la notion « bâtarde » de l'inintelligible et du néant, dont on ne peut rien dire, et qui n'est pas plus espace qu'autre chose. Aussi ne pouvons-nous concevoir l'espace qu'en lui donnant une forme. « L'âme, selon Plotin, est comme « une lumière brillant sur une hauteur : au terme où son « rayonnement semble s'arrêter, il n'y a plus que les téné- « bres; mais c'est encore la lumière, c'est encore le regard « de l'âme qui détermine leur forme. Tel le soleil dore le « nuage qui arrête ses rayons, et par là le rend visible [1]. » En un mot, nous aurons beau vouloir abstraire l'âme vivante devant l'espace, ce que nous concevrons, si nous concevons quelque chose, ce sera encore possibilité, puissance, activité, unité et infinité, ordre, raison, toujours l'âme, toujours la pensée, toujours l'être, toujours l'Idée.

1. *Enn.*, IV, III, 9.

CHAPITRE IV

THÉORIE PLATONICIENNE DE LA SENSATION

I. L'Idée dans le passage de la notion du moi à celle du non-moi. Rôle de la sensation selon Platon. — II. Existe-t-il une faculté spéciale appelée perception extérieure? Lois générales de la perception distincte. Leur rapport avec le principe d'universelle intelligibilité ou de causalité. — III. Part du subjectif et de l'objectif dans la connaissance sensible. Examen et conciliation, par l'intermédiaire de l'Idée, des différents systèmes sur ce sujet. Point de vue du sens commun, de la science et de la métaphysique.

L'âme, selon le platonisme, enveloppe toutes choses dans sa puissance, et contient en elle toutes les Idées; mais elle ne peut embrasser à la fois par la conscience tout ce qu'elle est ou peut être, comme la pensée parfaite et éternellement en possession d'elle-même. Elle a donc besoin de se diviser, de se fractionner; de se porter vers la multiplicité des choses extérieures pour en recevoir l'influence et par là prendre conscience à la fois d'elle-même et des autres choses. La loi de solidarité universelle ne veut pas qu'un être fini puisse se développer par lui seul; car alors il serait semblable à l'être qui, n'ayant besoin que de soi pour se développer, est éternellement développé en soi, par soi et pour soi. Tous les autres êtres, qui contiennent dans leur puissance la perfection infinie, mais n'en offrent qu'une réalisation incomplète, ont besoin

les uns des autres pour se communiquer ce qu'ils ont acquis et acquérir le reste. Cette loi, qui devient, en morale, le fondement de la charité, n'existe pas seulement dans la société des hommes entre eux; elle établit aussi un lien entre l'unité de l'âme et la multiplicité matérielle. Les platoniciens, tout en regardant ce qu'ils appelaient la chute des âmes dans les corps comme une nécessité fatale et une imperfection, y voyaient aussi le moyen nécessaire du perfectionnement : car la sensation « éveille la réminiscence ».

Ce n'est pas que nous devions réellement nos connaissances au monde extérieur. Selon Platon, il n'y a point de connaissances *adventices*, point de notions qui nous arrivent toutes faites du dehors; nous faisons nous-mêmes nos idées, qui ne sont point des passions, mais des actions. De nos jours on se contente, pour réfuter le sensualisme, de montrer que toutes nos idées ne viennent pas des sens; Platon soutenait qu'aucune idée ne vient des sens, pas plus celles de la matière et de ses qualités que celles de l'âme et de Dieu. Par là il voulait chasser le sensualisme de son propre domaine.

Examinons en premier lieu comment nous connaissons l'existence objective du monde extérieur, et en second lieu comment nous connaissons ses qualités objectives.

I. On a voulu attribuer à certains sens particuliers, principalement au tact et à la vue, le privilège de nous révéler le monde extérieur. En réalité, toute sensation, quelle qu'elle soit, principalement si elle est douloureuse, suffit pour nous fournir, non l'idée de l'extérieur, mais l'occasion de la former. La sensation est la conscience d'une passivité, soit douloureuse, soit agréable, soit indifférente. Que j'éprouve une vive douleur, par exemple une violente migraine, aurai-je donc besoin du tact pour arriver à reconnaître qu'il existe autre chose que moi? Il me suf-

fira d'avoir la conscience et la raison. La conscience étant la connaissance immédiate que mon activité a d'elle-même et de ses différents états, il n'est pas étonnant que je distingue par la conscience ce qui est en moi action et ce qui est passion. Il se produit évidemment en moi des choses dont je ne me vois pas cause, à tel point que, si je pouvais les faire cesser, je m'empresserais de le faire. Mes actes me sont intelligibles à moi-même et par moi-même : je vois en moi leur raison d'être. Quant à ma passivité, ma raison, toujours présente et prête à agir, selon Socrate et Platon, l'attribue nécessairement à quelque raison différente de moi. — Mais, dira-t-on, il faut pour cela que vous ayez déjà l'idée de différence. — Cela est vrai; aussi l'ai-je à ma disposition; seulement ce n'est pas non plus du dehors qu'elle m'est venue. Il me suffit d'avoir conscience d'une suite de modifications différentes pour en abstraire par la raison l'idée même de différence. Une fois en possession de cette idée, il ne m'est pas difficile de l'appliquer à la distinction des raisons de ma passivité et de mon activité La raison de mes actes m'apparaît sous la forme du moi; ma douleur a une raison, et une raison différente de moi, mais analogue à moi-même en ce qu'elle est comme moi capable d'action; c'est là un raisonnement spontané qu'il n'est pas difficile de faire, surtout après de nombreuses expériences et après toutes les sensations de douleur ou de plaisir qui ne manquent jamais à l'enfant.

La véritable difficulté consiste à expliquer non pas la notion du non-moi, mais celle d'un non-moi *étendu* et extérieur dans l'espace. Mais, remarquons-le, il serait également impossible d'expliquer, dans l'état actuel de la science, pourquoi la sensation du rouge diffère de celle du bleu, ou pourquoi la sensation des couleurs diffère de celle des sons. En conclut-on que nous ayons une faculté particulière pour le rouge, une autre pour le bleu, une autre pour les sons? Nos sensations sont des résultats très complexes, dont nous sommes loin de connaître toutes

les causes. Leur forme la plus simple, la plus élémentaire et la plus générale est l'étendue à deux ou trois dimensions, comme le temps est la forme générale des phénomènes de conscience. Mais cette notion d'étendue, quelque simple qu'elle paraisse, est encore fort complexe : elle contient, comme nous l'avons vu, un mélange d'éléments dus à la sensation, à la conscience et à la raison ; et ce mélange suppose un travail complexe de l'esprit plutôt qu'une faculté simple et primitive. Ce qui paraît probable, c'est que la notion de l'espace vient plutôt de notre activité que de nos sensations. Purement passifs, nous n'aurions pas cette notion ; nous l'acquérons en agissant dans des directions diverses, en imprimant des mouvements à nos organes, à nos mains, à nos yeux, etc. Nous mesurons l'espace par la durée et par le nombre de nos efforts, par notre activité. On trouvera donc l'origine de cette notion bien plutôt dans la puissance de se mouvoir soi-même que dans les sens.

En définitive, la prétendue perception immédiate de Reid et d'Hamilton doit être rejetée. Pour que cette perception fût réellement immédiate, il faudrait que la pensée sortît d'elle-même, entrât dans les corps, devînt les corps eux-mêmes et par là prît conscience de leur être. En supprimant cette faculté inutile et impossible, on aura satisfait à ce qu'Hamilton lui-même appelait la loi d'économie, qui défend d'invoquer un principe nouveau là où les précédents suffisent. Cette loi, sous un autre nom, n'est que la loi de raison suffisante : inutile de mettre deux idées ou raisons dans l'intelligible et deux idées ou raisons dans l'intelligence, là où une seule suffit. C'est simplement par une application immédiate du principe de l'universelle intelligibilité que je passe du moi au non-moi ; c'est la croyance à l'intelligible, à l'Idée, à l'universalité de la raison, qui me fait sortir de moi-même pour affirmer des raisons et des causes autres que moi. Je m'appuie donc sur la notion d'intelligibilité ou de vérité pour concevoir

l'existence de la matière; et si l'on admet que la vérité suprême n'est pas une abstraction, mais une personne, on comprendra que Descartes ait pu substituer à l'expression platonicienne de vérité celle de véracité divine.

Outre le fait même de la connaissance externe, les lois générales de cette connaissance s'expliquent également par le principe d'intelligibilité et de causalité universelle. Ces lois expriment toutes le rapport rationnel de deux activités, leur opposition et leur harmonie. En premier lieu, plus nous déployons d'activité consciente et raisonnable, mieux nous distinguons nos actions de nos passions, la raison ou cause qui est nous des raisons ou causes qui ne sont pas nous. C'est à notre activité consciente que nous mesurons l'activité extérieure, de même qu'on soulève un poids à plusieurs reprises pour l'apprécier. En prenant ainsi conscience de notre énergie propre et de toutes les raisons intérieures qui concourent à la production d'un phénomène, nous rendons facile la détermination de ce qui est extérieur et objectif. Connaissant bien la part que nous avons apportée dans le phénomène total, nous n'avons plus besoin, pour déterminer la part de l'extérieur, que d'une soustraction ou d'une abstraction, c'est-à-dire d'une déduction fondée sur la raison suffisante. Aussi la seule chose qui explique la supériorité relative des sens, c'est le plus ou moins d'activité que nous y déployons : les sens sont, pour ainsi dire, d'autant plus parfaits qu'ils sont moins sens, moins passifs. Preuve nouvelle que nos connaissances sont des actions, et non des sensations.

Cependant la passivité a une part nécessaire et rationnelle dans le phénomène. Si notre activité imparfaite ne rencontrait rien qui la modifiât, nous n'aurions pas de raison pour nous former une notion nouvelle, puisqu'il n'y aurait rien de nouveau. Aussi Platon considérait-il la sensation passive comme l'occasion nécessaire ou comme l'indispensable moyen de l'activité rationnelle. De là vient

également l'utilité de l'effort dans la connaissance externe, utilité que Maine de Biran a si bien mise en évidence. L'effort suppose à la fois une grande part d'action et une grande part de passion; il produit donc une opposition évidente entre les deux causes qui se font équilibre, et par conséquent une distinction très nette entre le moi et le non-moi. Il ne faudrait pas croire pourtant que l'effort fût l'essence même de toute connaissance, et que l'opposition du sujet et de l'objet fût le plus haut degré de la pensée. C'en est au contraire, selon Platon, le dégré inférieur. Il y a dans l'effort une exclusion mutuelle des deux termes, incompatible avec la vraie connaissance, qui est la pénétration réciproque ou l'intime union du sujet et de l'objet. C'est ce qu'ont vu Platon et Aristote. L'effort, auquel Maine de Biran attache tant d'importance, tient à notre imperfection comme le désir, et s'évanouit comme lui dans la pure pensée, identique à la pure activité. Nous ne pouvons, il est vrai, atteindre à cet idéal de la connaissance parfaite, et nous sommes réduits à nous abstraire en quelque sorte de nos sensations pour avoir la part de l'extérieur. Le sujet pensant, quand il est fini et borné, doit s'éliminer lui-même, au moins provisoirement, devant l'objet pensé. C'est là un nouvel exemple de cette grande loi d'élimination (selon les platoniciens) ou de sacrifice (selon les bouddhistes et les chrétiens) qui régit les opérations de la pensée comme celles du cœur chez les êtres imparfaits. Si nous étions l'unité absolue de l'intelligence et de l'essence, ou le Bien, τἀγαθόν, nous n'aurions pas besoin d'abstraire le sujet pour avoir l'objet, ou l'objet pour avoir le sujet; nous aurions la conscience sans effort, comme l'amour sans désir.

Outre cette première opposition du sujet et de l'objet sous le rapport de l'activité, la connaissance distincte du non-moi exige encore les oppositions de temps et d'espace. Une chose continue et identique dans le temps et dans l'espace ne produirait point en nous de différences appré-

ciables, et ne donnerait pas lieu à un acte particulier de pensée; notre être se trouvant toujours dans le même état, notre intelligence y resterait de même, faute de raison suffisante pour s'exercer. Voilà pourquoi, selon Platon, la pure lumière serait aussi indiscernable à nos yeux que la pure obscurité. Cette loi tient sans doute, comme les précédentes, à la nécessité d'une opposition entre le sujet et l'objet. La pensée étant, en elle-même et dans son activité essentielle, supérieure, selon Platon, à l'espace et à la succession du temps, les choses qui offrent sous ces deux rapports multiplicité ou diversité offrent une distinction plus évidente. C'est par cette raison que les images sensibles sont si souvent utiles à l'entendement pour distinguer, classer et fixer les notions. Non que, selon Platon, on ne puissse penser sans images, c'est-à-dire sans une sensation ou un souvenir de sensation; mais les images sont des signes nécessaires pour toute pensée dans laquelle entrent division et multiplicité. L'intelligence finie de l'homme est le vrai « démiurge » qui a besoin d'une matière préexistante pour exercer son action organisatrice « sur le modèle de l'Idée ».

II. Quel est le résultat de cette méthode d'élimination dialectique par laquelle le sujet pensant s'abstrait lui-même pour faire la part des objets extérieurs; en d'autres termes, qu'y a-t-il d'objectif dans les données de nos différents sens?

Sur cette question, deux doctrines opposées sont en présence. Le sens commun est porté à regarder toutes les sensations comme exprimant les qualités des objets eux-mêmes, indépendamment de nous. Au contraire, les philosophes et les savants réduisent et simplifient la part de l'objet, et attribuent à notre constitution subjective la nature spéciale des diverses sensations. Par là ils commentent, sans parfois s'en douter, l'allégorie de la caverne. Les sensations, selon Platon, sont les ombres projetées en

nous par des objets qu'il nous est impossible de voir en eux-mêmes. Nous pouvons cependant, en acquérant une certaine « science des ombres », acquérir aussi une certaine « science des choses ». C'est qu'il y a les mêmes rapports de succession dans le temps et dans l'espace entre les ombres qu'entre les objets, entre les signes qu'entre les choses signifiées. Les prisonniers de la caverne, dit Platon, apprennent ainsi à reconnaître les ombres qui se suivent d'ordinaire, les apparences ou phénomènes qui se succèdent selon des rapports constants. D'après cette allégorie, les rapports intelligibles seraient la seule chose objective dans nos sensations ou plutôt en dehors d'elles. De même les mots d'une langue, sans ressembler aux objets, représentent par leurs rapports mutuels le rapport même des choses. Comme Platon, Descartes a ramené notre connaissance extérieure à de simples rapports dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire à des mouvements. Tout se réduit selon lui, si on fait abstraction de la pensée, à des mouvements et à des relations mécaniques ou mathématiques. Aussi Descartes ne voit-il pas plus de ressemblance entre la vibration de la lumière et la sensation de couleur qu'entre la pointe d'une aiguille et la sensation de piqûre, ou entre la plume qui chatouille et la sensation de chatouillement. Par une voie différente, Kant arrive aussi à opposer le phénomène subjectif de la sensation aux objets sensibles et aux noumènes intelligibles. — De leur côté, les savants réduisent tout l'objectif de la sensibilité à des rapports dans l'espace. Suivant Newton, c'est nous qui parons la nature de ses belles couleurs, et nous faisons ensuite honneur à la matière des formes de notre sensibilité. Selon le physiologiste Müller, des causes différentes produisent des sensations analogues par les mêmes nerfs; et les mêmes causes, des sensations différentes par les différents nerfs; ce qui prouve combien nos sensations dépendent de notre constitution physiologique. Et comme les fonctions physiologiques se ramè-

nent elles-mêmes à des mouvements mécaniques, on en revient toujours à dire que les mouvements extérieurs produisent, on ne sait pourquoi, des sensations intérieures qui ne paraissent leur ressembler que par leur succession et leur liaison. Telle est aussi la doctrine finale des positivistes, qui réduisent la connaissance matérielle à une suite de rapports entre des termes inconnus. C'est bien là, en effet, tout ce que les sciences physiologiques, physiques, mécaniques et mathématiques peuvent nous apprendre sur la matière; et la théorie positiviste semble n'être ici que la reproduction d'une doctrine devenue banale depuis Platon. Comment, en effet, des sciences qui n'étudient que l'extérieur des choses indépendamment du fond, les relations indépendamment des termes, pourraient-elles trouver par leurs procédés propres autre chose que des rapports dans l'espace et dans le temps, par conséquent du mécanique et du mathématique? Car des relations extrinsèques seront toujours, en définitive, des relations géométriques ou arithmétiques. Aussi le mécanisme de Descartes, dont on trouve déjà des exemples dans le *Timée*, était-il considéré par Leibniz lui-même comme la vérité sur la face extérieure des choses. Cela n'empêche point la face intérieure d'exister; seulement nous ne connaissons qu'un intérieur, qui est le nôtre, et c'est le seul type d'après lequel nous puissions nous figurer les autres intérieurs. Le physicien n'a donc pas le même point de vue que le métaphysicien, et il y a entre eux sous ce rapport indépendance mutuelle; dans un État bien réglé, la division et l'indépendance des pouvoirs est essentielle à l'harmonie, pourvu qu'elle n'aille point jusqu'à l'hostilité.

Après avoir distingué ces deux aspects de la question, plaçons-nous d'abord au point de vue du physicien, pour lequel nos sensations ne sont que des traductions en langue psychologique de mouvements physiques ou physiologiques. Quel que soit le sens que nous considérions,

il ne nous paraîtra fournir par lui-même que des sensations subjectives, qui toutes, semble-t-il, pourraient être changées en gardant les mêmes rapports, sans que la science physique ou même physiologique changeât. Cette modification, indifférente au naturaliste, qui n'étudie que les relations, intéresserait seulement le psychologue et le métaphysicien, qui étudient les termes. Elle n'est pas d'ailleurs une simple hypothèse, et la nature la réalise en partie : les mêmes choses ne produisent pas sur tous les hommes des sensations absolument identiques. En outre, nos sens peuvent parfois se suppléer mutuellement, avec plus ou moins d'avantage. Enfin, il en est dont la suppression ne modifierait pas notablement l'état de la science. On ne peut donc admettre la maxime avancée par Aristote, dans une réaction exagérée contre la critique platonicienne de la sensation : « Un sens de moins, une science de moins. »

En premier lieu, le goût et l'odorat ne nous instruisent qu'indirectement, comme réactifs; leurs données sont toutes relatives à notre constitution, et leur suppression ne détruirait aucune science, ni même aucune connaissance importante. Notre activité n'ayant qu'une influence médiocre sur les organes de ces sens, ils sont par cela même peu utiles à notre instruction. Malgré cela, ils suffiraient toujours pour nous fournir l'occasion de concevoir le non-moi, pourvu qu'ils fussent accompagnés de conscience et de raison. Sans doute la statue de Condillac, en respirant une rose, ne serait qu'odeur de rose; mais c'est qu'on la suppose sans activité consciente et raisonnable; d'où il résulte qu'elle n'a pas même la sensibilité. Platon dit dans le *Théétète* que la sensation, réduite à elle seule et séparée de toute intelligence, n'est plus sentie et n'est plus sensation; il y aurait donc, dans l'hypothèse de Condillac, odeur de rose sans rien de plus.

L'ouïe a donné lieu à une science : l'acoustique. Mais, remarquons-le, la sensation du son offre encore un carac-

tère subjectif et entièrement relatif à notre organisation. Qu'est-ce que le son indépendamment de nous? Un simple mouvement. — Privés de l'ouïe, nous continuerions d'être avertis par la vue et le tact des vibrations de certains corps; nous pourrions même, au moyen de l'expérimentation et du calcul, en trouver les formules mathématiques. Tout ce qu'il y a de physiquement objectif dans l'idée de son subsisterait. Le sourd-muet peut avoir la même connaissance scientifique que nous des vibrations moléculaires; mais il n'attache à cette connaissance aucune image, aucun souvenir de sensation. Nous-mêmes ne comprenons-nous pas, dans nos théories d'acoustique, les vibrations trop lentes ou trop rapides qui sont imperceptibles à l'oreille? La science de l'acoustique ne tient donc nullement à la sensation, qui pourrait varier sans que la science changeât. Elle ne tient qu'aux rapports intelligibles des choses dont parle Platon.

De même, la vision dépend de conditions et de lois purement géométriques, non de la nature même des sensations visuelles. Supposez que ce qui vous paraît bleu me paraisse rouge, nous ne sentirons pas tous les deux de la même manière, mais nous verrons également. L'optique est la science de lois purement intelligibles, et un aveugle-né, comme Saunderson, peut la comprendre et l'enseigner.

Il est cependant des sensations auxquelles on a voulu accorder un privilège de réalité objective : celles du toucher. Mais d'abord, les sensations de dureté, de rudesse, de mou, de poli, etc., sont évidemment subjectives. De même pour la sensation de continuité, puisque la partie palpable des corps est réellement discontinue et poreuse. — La plus importante des sensations du tact est celle de la résistance; néanmoins, en tant que sensation, elle est encore toute subjective. La résistance, en effet, n'est point quelque chose d'absolu, mais de relatif et de variable. Elle varie, par exemple, suivant la vigueur de nos mus-

cles. Ce qu'il y a d'objectif, c'est la notion d'*activité*, que suscite en nous la notion de résistance, et qu'on ne peut confondre avec cette sensation même. Mais la résistance d'un corps n'est pas, comme Maine de Biran semble le croire, la seule manifestation possible de l'activité extérieure. Que les objets matériels agissent sur nous en repoussant nos muscles, ou en produisant un changement quelconque dans l'âme, surtout un changement douloureux, l'âme sera passive de ce côté, et par conséquent l'activité extérieure se manifestera. Supposons, au contraire, que la conscience éprouve continuellement et uniformément cette sensation particulière attachée à l'effort dès muscles, elle ne percevra pas plus cette résistance qu'elle ne perçoit la pression de l'atmosphère en repos. Où il n'y a pas changement, modification de la conscience, il n'y a pas de perception. Le seul privilège de la sensation de résistance est de modifier plus directement que les autres notre activité motrice; par là elle éveille en nous la notion non seulement de quelque chose d'actif répandu dans l'espace, mais encore d'une force motrice analogue à la nôtre, puisqu'elle s'y oppose. Mais ce n'est pas la sensation même qui nous donne la notion de force; le tact ne doit sa supériorité qu'à la volonté motrice dont il est le docile instrument. Ce n'est pas lui, à vrai dire, qui nous révèle les trois dimensions des corps; c'est nous qui, en réalisant par notre activité motrice des mouvements de la main ou des doigts dans toutes les directions, apprenons par là à les distinguer.

Le sens intérieur et vital nous rend sensibles aux modifications internes de notre organisme, par exemple le froid et le chaud, la faim, la soif, etc. C'est grâce à ce sens intérieur et à tous les signes qu'il fournit que nous *localisons* nos sensations. Or, ce phénomène important de la localisation semble impliquer une notion plus ou moins vague de l'*activité* et de l'*étendue* de notre organisme, puisque nous attribuons à telle partie, et non à telle

autre la *cause* de notre sensation. Il n'en est pas moins vrai que la sensation interne est par elle-même un signe entièrement subjectif. Seulement, comme toute autre sensation, elle provoque en nous la conscience de notre passivité, et par conséquent d'une activité qui n'est pas la nôtre. De plus, nous établissons entre nos sensations intérieures des rapports dans l'espace, comme cela a lieu pour les sensations visuelles ou tactiles; mais la notion intellectuelle de l'espace ne dépend point des sensations mêmes, et celles-ci sont des termes essentiellement variables d'un rapport identique, qui est seul intelligible suivant la doctrine de Platon et de Kant.

Toutes nos sensations, en tant que sensations, sont également subjectives, variables, relatives à la constitution physiologique et psychologique du sujet sentant; elles sont les moyens dont se sert la science, mais elles n'entrent jamais elles-mêmes dans la science, et le physicien, après s'en être servi, doit en faire abstraction. Nous ne recevons donc pas du dehors nos connaissances physiques, comme le croient les sensualistes; nous les faisons de toutes pièces. Ces prétendues perceptions immédiates dont parlent les Ecossais sont le plus souvent le résultat de nombreux raisonnements et de nombreuses observations que l'habitude nous dissimule aujourd'hui. Nous nous imaginons, par exemple, qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour voir; et pourtant nous avons alors tout un travail, même physique, à accomplir : diriger l'œil, le mettre au point, agrandir ou rapetisser la pupille suivant qu'on veut voir de loin ou de près, faire coïncider les deux images fournies par les deux yeux, et, comme elles ne coïncident réellement pas, y suppléer par l'imagination, de manière à corriger le dessin des choses. Tout cela fait, l'œil n'embrasse encore qu'un champ très limité : il reste à parcourir l'objet en tous sens, à en dessiner le contour par le mouvement de nos yeux, à le suivre dans son mouvement s'il se meut lui-même. Il faut pour cela

se souvenir, juger, comparer, déployer toutes les ressources de la méthode. Puis nous faisons honneur à nos sens de tout ce travail! Nous disons par exemple : — J'ai vu ce mouvement. — Mais nous ne pouvons pas dans un même instant voir un objet en plusieurs points distincts; donc, pendant qu'il est ici, nous nous souvenons qu'il a été là; nous jugeons, nous raisonnons; nous avons conscience du mouvement que nous avons dû imprimer à nos yeux pour suivre l'objet. Toutes ces opérations sont si rapides, que nous nous croyons passifs là où nous sommes actifs : nous croyons sentir le mouvement quand nous le concevons et, qui plus est, le réalisons.

La perception du son exige aussi une certaine durée et conséquemment une série de comparaisons. Peut-être Leibniz a-t-il eu raison de dire que nous calculons en gros et par à peu près le nombre des vibrations. L'appréciation du timbre, comme celle de l'acuité, suppose l'analyse et la synthèse rapides d'une collection très complexe, d'une « pluralité dans l'unité ». Le son qui paraît le plus simple est toujours un concert, dans lequel nous saisissons des consonances et des dissonances. Nous apprécions le timbre d'un son d'après la symphonie qu'il enveloppe, et qui elle-même est tout un monde en raccourci. Quand nous avons ainsi pris l'habitude de mettre à profit des instruments devenus dociles, nous oublions tout le travail de l'enfance, confus et presque inconscient à force de complexité. Nous ressemblons à un joueur d'instrument qui aurait perdu la mémoire de son travail passé, et qui, ne vivant qu'au milieu de musiciens atteints du même oubli, ferait honneur à son instrument et à ses mains de la bonne musique qu'il en saurait tirer. Ceux qui disent que nos « idées » viennent des sens, totalement ou en partie, attribuent la mélodie à la lyre, en oubliant le musicien dont parle Platon, et qui est l'activité de la conscience.

On le voit, les perceptions ne sont pas plus simples que les sens qui nous paraissent simples; et, de même

que ceux-ci contiennent un concert de voix extérieures, nos moindres perceptions contiennent un concert de voix intelligibles. Identité, différence, unité, multiplicité, nombre, ordre de coexistence dans l'espace, ordre de succession dans le temps, — voilà l'objet de la connaissance externe, et ces prétendues données sensibles sont des idées tirées de notre propre fond. Nous les objectivons en les transportant de nous-mêmes aux causes qui ont agi sur nous et sur lesquelles nous avons réagi. Nous jugeons spontanément, par le principe de la raison suffisante, non seulement que ces causes existent, mais encore qu'elles doivent être soumises dans leurs rapports aux mêmes lois intelligibles que notre pensée. Nous rattachons par là les choses et nous-mêmes à un principe unique de vérité et d'être ; nous nous reconnaissons pour ainsi dire issus d'une même origine. La foi instinctive à la rationalité universelle, qui nous avait permis d'abord de passer du sujet à l'objet, nous fait ainsi trouver les *rapports* naturels des objets extérieurs, indépendamment de ce que sont les *termes* en eux-mêmes.

Quant à la nature intime de ces termes, c'est encore par le moyen de l'Idée que le platonisme essayera de la déterminer. Il complétera le point de vue psychologique et le point de vue physique par le point de vue métaphysique, en prenant toujours l'Idée pour centre de perspective.

III. L'antithèse du subjectif et de l'objectif est insoluble pour le physicien, puisque la physique a pour objet propre des rapports extérieurs et que le subjectif des sensations est quelque chose d'intérieur. Mais, répétons-le, le dehors n'empêche point le dedans et le suppose au contraire ; le mécanisme universel, face extrinsèque des choses, n'empêche point le dynamisme ou l'animisme universel, qui en est la face intérieure. Platon lui-même, dans le *Timée*, malgré une inexpérience inévitable. mêle conti-

nuellement le mécanisme et l'animisme, mettant en toutes choses du mathématique, et en toutes choses aussi du psychique.

A ce nouveau point de vue, le système de nos sensations ne peut plus paraître aussi arbitraire et aussi subjectif que tout à l'heure. Le platonisme, après avoir dédaigné la sensation, va lui rendre son estime. Si tout a une Idée, une raison intelligible, il ne doit rien y avoir d'arbitraire dans le fond des choses; comment donc croire que nos sensations seraient sans aucune ressemblance avec les objets sentis? Les rapports extrinsèques dépendent, après tout, de la nature intrinsèque des termes; or, le principe de raison suffisante et de causalité nous force à concevoir ces termes comme des activités plus ou moins semblables à la nôtre, comme des « âmes vivantes » plus ou moins développées. De plus, chaque âme vivante, chaque force, étant la réalisation d'une Idée qui enveloppe tout l'intelligible, doit réfléchir elle-même tout l'univers sensible; et l'ensemble de ces vies doit représenter dans sa variété la vie infiniment parfaite et infiniment une. N'y a-t-il pas par là même une harmonie nécessaire et universelle entre les forces ou les âmes? Chacune, dans le platonisme, est un miroir fait par Dieu même : comment ce miroir serait-il infidèle? La sensibilité est un système représentatif, une langue dont les mots sont les sensations; cette langue dont Dieu est l'auteur peut-elle ressembler à nos langues souvent artificielles et toujours imparfaites? Si nos sensations sont des ombres projetées en nous par les objets, c'est Dieu qui est la lumière intelligible, et c'est lui aussi qui fait que les ombres ont telles ou telles formes. S'il est lumière, il est aussi vérité et véracité, Bien et Bonté. Il ne faut donc pas exagérer le caractère subjectif de nos sensations. Leibniz n'avait pas tort de reprocher à Descartes sa comparaison tirée de l'aiguille et de la piqûre : sous l'universel mécanisme, Descartes n'a pas vu l'universel dynamisme; il a laissé entre la matière

sensible et la pensée sentante un abîme infranchissable. De même, Newton parle en physicien et non en métaphysicien : ce n'est pas nous seuls, comme il le prétend, qui pouvons parer la nature de couleurs brillantes et de sons harmonieux. Nos sensations mêmes doivent se retrouver, ainsi que tout le reste, dans l'absolu de la pensée primordiale, mais ramenées à la perfection et à l'unité. Les Idées éternelles, en effet, ne sont point abstraites comme nos notions ou incomplètement concrètes comme nos sensations : elles réunissent l'universalité à la particularité, l'unité à la différence. Nos sensations sont l'image, imparfaite sans doute, de quelque perfection réelle qui se trouve dans le premier principe de l'être, et de quelque réalité qui se retrouve dans le monde extérieur. Le sensible, pour Platon, ne peut être une sorte de néant, quoiqu'il semble parfois le soutenir; il a pour fond quelque chose d'intelligible et de vrai, et Platon l'a dit parfois lui-même. En un mot, jusque dans la sensation il faut reconnaître l'*Idée* : il y a une Idée du sensible.

Pour découvrir ce point de vue supérieur, propre à la métaphysique, on n'a pas besoin de sortir du platonisme; il suffit au contraire d'entrer plus profondément dans cette doctrine, qui est celle de l'universelle harmonie, de l'universelle unité. L'opposition de la sensation avec la science, quoique très réelle chez l'homme, tient à l'imperfection de notre nature, et ne peut être une contradiction radicale. Ces deux termes opposés se rapprochent peu à peu sous le regard du philosophe, et nous entrevoyons au sommet de l'échelle dialectique un degré où ils coïncident. Dès lors, la sensation et la notion scientifique, si on les isole l'une de l'autre, ne peuvent plus être considérées que comme représentations incomplètes de la réalité radicale; mais, en les unissant le plus possible, nous obtenons une image de cette connaissance supérieure tout à la fois aux opérations des sens et de l'entendement, que doit envelopper l'infinie unité de l'intelligence universelle.

L'art, ici, peut venir au secours de la métaphysique, par la synthèse qu'il opère entre le type abstrait des choses et leur image sensible. L'artiste voit souvent mieux l'intérieur des choses que le savant. Celui-ci s'en tient aux surfaces et aux rapports, et il confond son mécanisme ou ses mathématiques abstraites avec la réalité. Les vrais adorateurs des nombres et des abstractions ne sont pas les pythagoriciens ni les platoniciens; ce sont ces savants qui veulent tout réduire à des rapports, y compris le terme pensant lui-même, la conscience; comme si des rapports pouvaient exister sans termes. L'animisme, au contraire, est le fond même de l'art, qui vivifie et spiritualise toutes choses, en introduisant partout la puissance de vie et l'âme, la splendeur de l'Idée intelligible, le charme du Bien.

La nature même veut qu'un reste d'art et d'imagination se mêle toujours à nos conceptions les plus scientifiques, soit sous la forme de sensations, soit sous la forme d'images ou de mots. Notre pensée une et simple se crée continuellement à elle-même un verbe intérieur, aux formes multiples et changeantes, qui traduit ses idées en images. Même quand le moi s'étudie, il adresse encore la parole à un interlocuteur invisible, et cet interlocuteur est lui-même. Pour se dédoubler ainsi, le moi emploie les images et les signes, et traduit les idées de la conscience en langue sensible. Si cette nécessité de notre nature marque une imperfection, peut-être aussi répond-elle à quelque côté de la perfection; peut-être ne faut-il pas se plaindre que l'art et le beau se mêlent, même malgré nous, à la science et au vrai, ou que le sentiment accompagne toujours l'Idée. Ce qui est pour nous sensible et ce qui est pour nous intelligible se séparent et s'opposent; mais, dans le fond, la nature et l'âme sont sœurs : il y a analogie, harmonie, parenté entre le matériel et le mental, entre la multiplicité et les unités qui, selon Platon, sortent également de l'Unité infiniment multiple ou du Bien universel.

En résumé, le sens commun admet spontanément la valeur objective des sens; et il a raison. Le savant montre ensuite que la notion logique d'un objet contraste avec l'impression qu'il produit sur nos sens; et il a raison à son point de vue. Enfin le métaphysicien, à l'école de Platon et de Leibniz, découvre l'harmonie fondamentale de la sensation et de la science, qui ont également leur origine et leur fin dans la réalité ultime et dans la pensée omniprésente inséparable de la réalité omniprésente selon Platon; le métaphysicien a doublement raison d'admettre à la fois la distinction et l'harmonie du sensible et de l'intellectuel : sa doctrine compréhensive réunit à la sûreté du sens commun les clartés de la science. Ainsi s'ouvre et se referme le cercle de la pensée humaine.

CHAPITRE V

RECONSTRUCTION D'UNE THÉORIE PLATONICIENNE DE L'AMOUR [1]

I. Théorie de l'amour platonique. Appréciation de cette théorie. Est-ce l'universel ou l'individuel que nous aimons? Conciliation des diverses doctrines sur ce sujet, telle que le platonisme même la fournit. Conséquences en psychologie et en métaphysique. — II. Conciliation de la théorie du pur amour avec celle de l'amour intéressé. — III. L'amour, origine du principe des causes finales. Le principe du Bien ou de la Bonté. Comment les autres principes s'y ramènent. — Que la doctrine de Platon n'est pas une métaphysique purement intellectuelle, mais morale. — Identité platonicienne des principes de l'être avec ceux de l'amour. — Identité platonicienne des principes de la connaissance avec ceux de l'amour. Pourquoi toute science, selon Platon, a l'amour pour objet.

I. De même que, sans l'intuition de l'universel, aucune connaissance particulière ne peut se développer, de même, sans l'amour du Bien en général, aucun amour particulier n'est possible; tous les métaphysiciens fidèles à Platon ont accepté ce principe, mais, en interprétant la doctrine de Platon dans un sens trop étroit, ils ont parfois ouvert la

1. Une partie des pages qu'on va lire a été reportée dans *la Liberté et le Déterminisme*. Nous laissons cependant ici ces pages, à cause de leur lien avec l'ensemble de notre reconstruction platonicienne.



voie à un idéalisme abstrait qui ne peut rendre compte de la réalité.

D'après certains platoniciens, ce que nous aimons dans une chose, ce sont les *qualités* de cette chose et non son être individuel. — Pourquoi, disent-ils, aimons-nous les belles choses? Parce qu'elles sont belles. Et les bonnes? Parce qu'elles sont bonnes. C'est la beauté, c'est la bonté que nous aimons en elles. Est-ce la beauté et la bonté infinies? Non, puisque notre amour est d'autant plus grand que ces qualités atteignent un degré plus haut. Ce ne peut être la limite de la beauté et de la bonté que nous aimons; ce sont ces perfections dans leur « essence » et leur « plénitude ». Nous aimons donc dans les choses non ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais ce qu'elles représentent ou s'efforcent de représenter : non leur *individualité*, mais leur *genre*. — Pascal a exprimé cette théorie sous une forme originale : « Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir? Non; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime une personne à cause de sa beauté l'aime-t-il? Non; car la petite vérole, qui ôtera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi? Non; car je puis perdre ces qualités sans me perdre, moi. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. »

Par l'argumentation qui précède, les disciples de Platon montrent la raison *universelle* de l'amour, qui est l'amour de la perfection même. Mais leur théorie n'est que la moitié d'un platonisme bien entendu, et c'est contre elle

qu'on pourrait reproduire toutes les objections d'Aristote. Il n'est pas vrai que nous aimions seulement les *qualités* d'un individu, et que ces qualités, abstraites de l'être individuel, puissent exciter l'amour. Nous n'aimons rien en tant que simple *genre*, rien de général, rien d'abstrait. Qu'un individu nous apparaisse comme n'ayant aucune qualité, comme ne réalisant aucun *genre* de perfection, aucune Idée, sans doute nous ne pourrons pas l'aimer. Mais, d'autre part, une qualité séparée de tout être individuel ne pourra attirer notre amour; elle nous laissera froids, tant que nous ne la placerons pas par la pensée dans quelque être, soit en Dieu, soit dans l'humanité. Aussi l'Idée n'était-elle point pour Platon un genre abstrait, mais une réalité vivante; et c'est pour cela que l'Idée est aimable. Le vrai principe de Platon est donc le suivant : — Je ne puis aimer l'être qu'en tant que *bon*; mais, d'autre part, je ne puis aimer le bien qu'en tant qu'il *est*. — Cela revient à dire : Je ne puis aimer l'être individuel qu'en tant qu'il participe à l'universel; mais je ne puis aussi aimer l'universel qu'en tant qu'être réel et individuel.

Que le psychologue rentre en lui-même et y observe l'amour : il reconnaîtra que cet amour s'adresse toujours à des individus ou à des choses qu'on individualise et qu'on personnifie, fût-ce par une simple illusion d'optique. Il y a une profondeur admirable dans ces paroles de Montaigne, qui sont le contre-pied de la pensée de Pascal : « Si l'on m'eût demandé pourquoi je l'aimais, j'aurais répondu : — Parce que c'était lui; — et si on lui eût demandé pourquoi il m'aimait, il aurait répondu : — Parce que c'était moi. » — Et cela est vrai; quand vous aurez énuméré toutes les qualités de la personne aimée, ce qui suppose une généralisation et une abstraction nécessaires, vous n'aurez pas encore dit la dernière raison de l'amour; ou plutôt, vous aurez énuméré les conditions rationnelles, mais vous n'aurez pas montré la cause réelle

et vivante, la *personne* même dans l'unité de son être, supérieure à toutes les abstractions logiques.

Pascal n'a pas tort de le dire : si je n'aime une personne que pour sa beauté physique, je n'aime pas cette personne. Fragile amour que celui qu'emporterait une maladie ! La beauté extérieure n'est aimable que par la beauté intérieure qu'elle me laisse entrevoir. Sous l'enveloppe matérielle, mon âme cherche l'âme : séduite surtout par le regard, où plus qu'ailleurs l'âme brille et se fait visible, elle monte comme dans un rayon de lumière vers l'invisible foyer qui l'attire. Mais, dans l'âme même, est-ce à la mémoire, est-ce au jugement, est-ce à la pure intelligence que s'attache mon amour? Non, dit Pascal, et il a raison. Ces qualités, il est aussi des maladies qui les enlèvent. Votre mobile amour disparaîtra-t-il donc avec elles? Ou n'est-il pas allé plus loin et plus haut se fixer dans quelque centre indestructible où rien ne peut l'atteindre? Ce centre, qui n'est pas la pure intelligence, n'est pas non plus la pure puissance; car cette dernière, par elle-même, peut aussi bien être terrible qu'aimable. Même quand elle s'unit à l'intelligence, quand elle est ordre et harmonie, la puissance semble encore une manisfestation extérieure de quelque principe plus intime et plus divin. Quel est donc enfin ce principe dans lequel seul se repose l'amour? Platon l'appelle le bien; mais ce n'est pas encore assez dire : pour qu'en aimant le bien en vous, je vous aime, il faut que ce bien puisse vous être attribué et qu'en définitive il soit vous; il faut donc qu'il soit un bien volontaire et libre, un bien qui se veuille lui-même, et qui ne se veuille pas seulement pour soi, mais pour les autres, et surtout pour moi. Ce que j'aime en vous, c'est la volonté du bien, dont le vrai nom est la bonté. Là réside la personne, là réside l'unité vivante où le bien devient vous-même et où vous-même devenez le bien. Je ne pourrais aimer en vous la liberté pure, abstraction faite du bien, la pure volonté ou la pure puissance; je ne pourrais

non plus aimer en vous un bien abstrait et neutre, passif et fatal, non voulu par vous, non accepté par vous, un bien qui ne serait pas vous-mêmé. C'est donc réellement la volonté du bien ou le bien voulu qui est aimable. Mais la volonté du bien, où s'unissent les deux termes dans une vivante unité, qu'est-ce autre chose que l'amour? Donc, en dernière analyse, ce qui est aimable, c'est ce qui est aimant; ce que mon amour cherche par delà le corps, et, dans l'âme elle-même, par delà la pure puissance, par delà la pure intelligence, c'est le foyer d'amour où le bien s'unissant à la volonté libre devient bonté. Moi aussi je veux être voulu par cette bonté, pour le bien que je puis avoir en moi-même; je veux être aimé d'elle comme je la veux et comme je l'aime. Je veux qu'elle soit non seulement volonté du bien, mais volonté de mon bien. Il y a ainsi trois termes dans l'amour : vous, moi, et Celui qui est l'amour même. Dans ce triple échange de l'amour, je n'aperçois ni la fatalité physique, ni la nécessité logique ou mathématique, ni la liberté d'indifférence et d'indétermination; c'est ce qu'il y a à la fois de moins indifférent et de plus libre. En me reposant dans la volonté du bien, je me repose dans la plus parfaite certitude; et cependant, c'est ce qu'il y a de plus éloigné de la fatalité physique ou logique. J'aime, je suis aimé; c'est pour la bonté que j'aime, et c'est pour ma bonté que je suis aimé; dès lors je ne crains plus rien de la matière, ni du temps, ni de l'espace, ni de la mort, et je me repose avec bonheur dans l'éternité de l'amour.

Ainsi le véritable amour ne peut s'adresser qu'à des *personnes*. C'est la liberté de la personne qui fait à nos yeux tout le prix de l'amour; en aimant nous désirons être aimé, et dans ce retour de bienveillance de la part d'un être libre, nous voyons un don qu'il nous fait et comme une grâce. La liberté, quoi qu'on en ait dit, est toujours présente dans l'amour; elle donne son consentement, et sans un consentement plus ou moins complet

et continu il n'y a point d'amour véritable. Plus la liberté est grande, plus l'amour est vrai et sincère. Aussi est-ce une grave erreur que de confondre l'amour avec le désir et le besoin. Si je n'aimais que par besoin et que ce dont j'ai besoin, je n'aimerais que moi-même; mon prétendu amour ne serait qu'égoïsme, mon désintéressement ne serait qu'intérêt. Pour que je vous aime, vous, et non pas seulement moi, il faut que je n'aie pas absolument besoin de vous, que je ne sois pas poussé fatalement vers vous par un intérêt comme celui que je prends à ma nourriture et à ma santé. Quel gré pourriez-vous me savoir pour cette affection prétendue? Aurais-je le droit de dire que je suis un être aimant, que je vous aime, que je vous donne mon amour? Le don qu'arrache la nécessité est un don qu'on se fait à soi-même; et s'il en était toujours ainsi, loin d'être aimants, nous ne pourrions jamais aimer. L'amour vrai ne commence que là où cesse la fatalité du besoin; il se montre avec la liberté d'une nature qui donne parce qu'elle est riche, et non parce qu'elle est pauvre. Si le désir est fils de la Pauvreté et de la Richesse, l'amour pur est la Richesse même. Aussi l'être le meilleur en soi et qui a le moins besoin d'autrui est cependant le meilleur pour les autres : c'est celui qui donne le plus et qui demande le moins. En nous, à mesure que le besoin et le désir diminuent, l'amour grandit; avec la liberté croît la libéralité. Le besoin n'est donc que le point de départ et la condition première dont l'amour va se dégageant de plus en plus comme d'un obstacle. L'enfant n'aime d'abord sa mère que par besoin; mais avec son premier sourire apparaît le premier don d'un amour désintéressé, la première grâce d'une âme libre et bonne. C'est ce qui fait la beauté et le charme du sourire, aurore de l'intelligence, de la volonté et de l'amour; c'est ce qui en fait aussi l'irrésistible puissance. Le sourire est le symbole de la parfaite Bonté, souverainement libre de tout besoin et par cela même souverainement libérale, qui,

pour appeler toutes choses à l'existence et à la vie, n'a qu'à laisser entrevoir à travers l'infini sa grâce radieuse. On peut dire, que, si Dieu crée le monde, c'est par son éternel sourire.

Cette grâce libre de l'amour, nous aimons nous-mêmes à la faire, et si nous parvenons à nous la faire rendre, nous sommes ainsi tout à la fois auteurs de l'amour donné et de l'amour rendu. Par là, nous sommes plus actifs, et par là aussi plus heureux : créer l'amour en soi et hors de soi, c'est ressembler à la bonté suprême ; c'est comme elle créer ce qui seul a une valeur infinie et un prix inestimable : le libre amour. Aussi la première et la plus précieuse des qualités chez l'être aimé, c'est qu'il nous aime. Que ne pardonne-t-on pas à celui qui est aimant? Une foule de petits défauts, qui choqueraient dans un inconnu, peuvent sembler charmants dans la personne aimée et aimante. Si on n'aimait dans cette personne que les qualités abstraites et l'esthétique, non la bonté, ces défauts devraient sembler tout aussi laids chez elle que chez d'autres. Quand même quelqu'un que nous aimons perdrait toutes ses qualités intellectuelles, en conservant cette qualité morale de nous aimer, ne l'aimerions-nous pas encore? Peut-être même l'aimerions-nous davantage, parce que nous espérerions le ramener à la raison : car on semble aimer davantage quelqu'un lorsqu'il a besoin de vous, et l'amour préfère donner que recevoir. Enfin, un être incorrigible aussi bien moralement qu'intellectuellement, mais qui nous aimerait, serait encore aimable, au moins pour nous. Telle une mère aime le fils qui lui cause de la tristesse et même du désespoir. Il n'est point de laideur matérielle ni même spirituelle que ne transfigure le sourire divin de l'amour. Donc, en résumé, non seulement je puis aimer un être qui veut le bien, mais encore qui l'a voulu, qui le voudra peut-être, et même ne le veut pas, s'il m'aime. Mon amour cherche l'amour, et non pas tant un amour qui veuille seulement le bien en général qu'un

amour qui me veuille, moi. Ce n'est pas là de l'égoïsme : c'est la conscience du prix inestimable qui appartient à l'amour et qui lui vient principalement du libre don de soi-même. Nous comprenons vaguement que la vraie substance de l'être, c'est la volonté aimante, et que ce qui est le plus nous-mêmes est aussi ce que nous pouvons le plus donner à autrui. Pascal a beau dire qu'il serait *injuste* d'aimer la personne quelques qualités qui y fussent, l'être aimant a toujours quelque chose d'aimable ; et s'il m'aime, moi, c'est surtout pour moi qu'il est aimable. C'est en ne l'aimant pas que je serais injuste, non en l'aimant, car toute grâce appelle gratitude.

Supprimez cette part de la liberté et comme de la *grâce* dans l'amour ; ramenez tout à une *nécessité brute*, à une fatalité soit matérielle, soit idéale : vous ne pourrez plus rien comprendre aux mystères du cœur. Quelle reconnaissance aurais-je pour un automate dont l'amour serait la résultante d'un mécanisme, et même pour l'automate spirituel de Spinoza ? Cet automate aurait beau me suivre partout et graviter autour de moi, je ne lui en saurais aucun gré et je ne le payerais d'aucun retour. Je ne pourrais pas non plus l'aimer le premier, faire vers lui les premiers pas. Dans cette machine, rien, absolument rien ne m'attirerait. Elle pourrait avoir toutes les qualités géométriques, mécaniques, physiques ; il lui manquerait toujours la vie, l'activité, une certaine liberté, une personnalité plus ou moins ébauchée, un *moi* enfin auquel mon amour puisse se prendre, et dont il puisse recevoir un retour qui ne soit pas purement fatal.

Quand l'objet de mon amour n'est pas une personne libre et raisonnable, il faut au moins qu'il soit un individu simple et actif. J'aime dans l'animal une personnalité encore incomplète, mais qui fait effort pour se développer ; une personnalité à demi virtuelle, à demi réelle. Le chien que j'aime et qui m'aime n'est pas un automate : en l'aimant, je lui fais une grâce, quoique ses qualités motivent

en partie mon amour; et en m'aimant, il me fait aussi une grâce, quelque étrange que la chose paraisse. Il y a en lui spontanéité, volonté; il *sait* qu'il m'aime et il *veut* m'aimer; science et volonté qui n'ont pas besoin de se formuler nettement pour être réelles. De même, dans la plante, je vois une individualité qui fait effort pour se développer, une ébauche de l'animal, qui est lui-même une ébauche de l'homme. Je m'intéresse à cet être qui veut vivre, qui veut agir, qui semble chercher à sentir et à penser, qui paraît même quelquefois sensible. Je l'aime parce qu'il est *lui*, parce qu'il possède un *moi* en puissance, sinon en acte. Je ne puis demeurer complètement indifférent à son sort. S'il dépendait de moi de le faire arriver à cette vie plus complète, à cette sensibilité, à cette pensée, à ce bien qu'il désire d'un désir vague et inconscient, je le ferais. C'est donc encore la volonté du bien que j'aime en lui. Quand j'ai donné mes soins à la plante, et que je l'ai aidée dans son développement, quand elle a donné ses fruits et ses fleurs comme un retour à mes soins, je l'aime d'un véritable amour. Que les esprits superficiels sourient, je vois dans les fleurs qu'elle m'a données une certaine grâce qu'elle m'a faite. Le matérialiste aura beau me dire : — fatalité, pur mécanisme, pur automate; — non, il y a là autre chose que votre nécessité brute; non, il y a là un principe qui enveloppe dans ses puissances une pensée et une volonté; il y a là une dialectique en action, un enfantement laborieux qui semble vouloir produire la personnalité. Aussi, j'aime la fleur, et le poète qui lui prête une âme est plus profond métaphysicien que vous; la femme qui s'éprend, comme le poète, pour une fleur, a une idée plus vraie, dans l'intuition de son cœur, de l'œuvre divine. Combinez, savants, vos molécules, et démontrez vos théorèmes; votre science prétendue démonstrative roule sur des abstractions et se joue autour des choses; c'est à vous, à vous, dis-je, et non au poète, qu'il faut demander : Qu'est-ce que cela prouve?

Si donc ma sympathie peut s'étendre à tous les êtres, c'est que les êtres sont des âmes, au moins en puissance, des *monades* enveloppant l'infini, grosses de la vie, de la pensée, de la liberté et de l'amour, en un mot, de la bonté. — Mysticisme, dira-t-on. Qu'importe? L'humanité tout entière est mystique, à ce compte. Est-ce que le sens commun, dont la vraie poésie n'est que l'expression sublime, a jamais vu en toutes choses des automates ou des théorèmes? C'est vous, savants, qui choquez le bon sens; ce n'est pas le poète ni le philosophe.

De même, ce que nous pouvons aimer en Dieu, ce n'est pas seulement une collection abstraite de qualités et de perfections. Tant que je concevrai Dieu de cette manière, comme une abstraction idéale, je ne l'aimerai pas; ou, si je l'aime, c'est que je concevrai cette perfection comme une virtualité réalisable et en voie de réalisation dans le monde : le panthéiste aimera le Dieu qui se développe dans le temps et dans l'espace vers l'idéal inaccessible; il aimera le Dieu vivant, qui sera pour lui le monde. S'il aime l'idéal lui-même, cela prouve que ce qu'il croit purement idéal est effectivement pour lui une réalité, et que, sans le vouloir, il place l'existence, la vie et la volonté dans l'ensemble de ces perfections qu'il conçoit. L'amour que nous avons tous pour l'idéal est une preuve de la réalité que nous attribuons à Dieu. Nous n'aimerions pas Dieu si nous ne le concevions pas lui-même comme une âme vivante, une individualité, une personne. Quand cet amour pour Dieu atteint-il son plus haut degré? N'est-ce pas lorsque nous concevons Dieu comme la liberté souveraine et souverainement aimante, qui nous a donné l'être sans y être forcée, qui nous a accordé la *grâce* de l'existence, et qui se donne perpétuellement à tous? C'est le *bien libre*, en un mot, que nous aimons en Dieu; ce qui ne veut pas dire le bien arbitraire, agissant avec indifférence, sans raison intelligible et bonne pour prendre un parti plutôt qu'un autre.

Non, c'est le bien libre et raisonnable tout ensemble que nous aimons ; c'est l'unité où se confondent l'absolue individualité de la personne active et l'absolue universalité de la raison. Platon adore en Dieu l'*universel*; et en effet, l'universalité infinie suffit pour produire et motiver l'amour; mais c'est que, ainsi élevée à l'infini, elle se confond avec l'individualité même : le Bien en soi doit être bon pour soi et par soi, conscient et libre. Platon l'a compris, mais le terme de *Bien* qu'il employait, τὸ ἀγαθὸν, n'indiquait pas assez le côté personnel de la vraie perfection, dont le nom est Bonté.

Toute théorie qui n'admet pas cette identité en Dieu de l'universel et de l'individuel, supprime logiquement la possibilité de l'amour de l'homme pour Dieu. Si le panthéiste me représente Dieu comme l'*être* pur sans qualités, comme l'absolue indétermination identique au non-être, je ne puis aimer cette vide abstraction; si au contraire, par un faux platonisme que tous les textes contredisent, on me représente Dieu comme un pur idéal de *qualités* sans être, comme une sorte de formule que le monde s'efforce de réaliser, je n'aimerai pas non plus cette autre abstraction logique; ou, si je l'aime, encore une fois, c'est que je ne la concevrai pas comme aussi abstraite qu'on le prétend. Je la réaliserai par la pensée quelque part, dans le monde, dans l'humanité ou en moi-même.

La théorie platonicienne de l'amour est donc opposée à tout système qui sépare l'*être* divin de ses *manières d'être*, c'est-à-dire à tout panthéisme et à tout matérialisme, comme aussi à tout idéalisme abstrait.

II. La vraie doctrine de Platon renferme la solution d'une autre antinomie, analogue à la précédente, et où se retrouvent en présence l'individu et l'universel : c'est l'antinomie de l'intérêt personnel et du désintéressement dans l'amour.

J'aime le bien pour lui-même, dit Fénelon ; j'aime le bien pour moi, dit La Rochefoucauld. Platon pourrait dire d'abord à Fénelon : — Défenseur du pur amour, quel est ce bien que vous voulez avec raison aimer pour lui-même? Le vrai bien, sans doute, le bien complet et absolu? C'est à l'objet le plus élevé et le meilleur qu'on puisse concevoir que vous voulez adresser votre amour. Or, ce bien au-dessus duquel il n'y a rien peut-il être seulement bon en lui-même? — Non, car je pourrais alors concevoir un bien supérieur, qui serait bon aussi pour les autres, et bon pour moi-même. Ce second bien seul est le bien absolument universel auquel s'arrête la dialectique. C'est donc ce bien qu'il faut aimer; et pour l'aimer tel qu'il est, il faut, encore une fois, que vous aperceviez en lui, outre le bien en soi et pour soi, le bien pour les autres et pour vous. Si vous supprimez ce second élément, vous mutilez le bien, vous le rabaissez, vous le rendez fini, vous lui enlevez la bonté expansive et extrinsèque pour ne lui laisser que la bonté intrinsèque et solitaire; ce n'est plus le vrai Dieu, ce n'est plus le vrai bien. Donc votre amour ne s'adresse plus à l'objet le plus élevé de la raison; donc il n'est plus aussi pur que vous le prétendez; car aimer le bien *purement* et *simplement*, c'est aimer tout le bien, sans restriction, et en y plaçant notre bien à nous-mêmes. Donc encore, il n'y a point opposition entre votre intérêt et votre désintéressement. J'admire celui qui aime le bien absolu même quand il le conçoit comme n'enveloppant pas son bien personnel et son bonheur final; mais celui-là est dupe d'une illusion, et son idée du bien est incomplète. J'admire donc davantage encore celui qui conçoit le bien comme assez universellement bon pour faire notre bonheur en même temps que le bonheur des autres. Celui-là glorifie davantage Dieu et lui fait plus d'honneur; son amour est plus éclairé et plus vrai. « O mon Dieu, dites-vous, je vous aime, quand même vous me damneriez. » — Il faudrait dire : « O mon

Dieu, je vous aime pour toutes vos perfections, et aussi parce que vous êtes trop bon pour ne pas me sauver. » Donc l'amour pur du bien concilie le désintéressement et le véritable intérêt ; votre devoir est d'aimer Dieu comme bien en soi et comme bien pour vous tout ensemble.

Quant à La Rochefoucauld, Platon, qui était subtil au besoin, surtout avec les sophistes, aurait pu lui dire : — Vous prétendez aimer le bien pour vous seul et en vous seul ; mais au moins devez-vous aimer ce bien conçu comme aussi grand que possible ; vous devez aimer pour vous et en vous un bien aussi parfait qu'il peut l'être. Donc ce ne sont pas les bornes de vos qualités que vous aimez, mais ces qualités aussi grandes que possible ; donc vous aimez en vous et vous voulez pour vous le bien dans toute sa plénitude, l'universalité du bien. D'autre part, plus un être est bon en soi, et plus il est bon pour les autres, plus il désire leur bien. Si vous voulez jouir en vous-même d'un bien réel, il faut donc que ce bien soit aimant. D'ailleurs, si votre bien n'est bien que pour vous, si votre bonheur n'est que votre bonheur, il n'est pas aussi grand qu'il peut l'être ; car, si vous étiez heureux du bonheur d'autrui en même temps que du vôtre, votre bonheur en serait augmenté. Donc, plus votre amour sera universel, plus votre bonheur sera grand. Dussiez-vous acheter ce bonheur par quelques peines, cela vaudrait mieux encore qu'un repos égoïste qui aboutit au dégoût de soi. Ici encore les divers biens sont inséparables ; élevez l'un à sa plénitude, et vous verrez que les autres y sont contenus.

Ainsi, il suffit de pousser dialectiquement à leurs limites extrêmes les termes de l'antinomie pour en voir l'harmonie. C'est que la notion de Dieu doit être celle où tout se concilie : Dieu aime le bien pour le bien, et il l'aime pour soi comme pour les autres, puisqu'il est lui-même le bien. Il est l'identité du désintéressement et de l'amour de soi. Plus les hommes se rapprochent de Dieu

par leurs perfections, plus on voit se réaliser en eux et entre eux ces divines harmonies; plus leur bonté intime devient bonté expansive; plus ils s'aiment les uns les autres : car le bien unit toujours, comme le pensait Platon, et seul le mal divise. L'union des individus comme l'union des idées doit être cherchée dans le Bien, principe de l'amour.

III. Phénomène, sensation et désir sont identiques entre eux, selon le *Banquet* et le *Philèbe*; et d'autre part, être, connaissance et amour ne font qu'un. L'amour se retrouve dans tous les êtres, puisque tous aspirent au Bien et que le « phénomène » lui-même est un « désir ». Dès lors, aux deux premiers principes du platonisme : — « Ce qui est, est intelligible » et « Ce qui est, est actif », — on peut ajouter le principe suivant : « Ce qui est, est bon », en tant qu'aimant le Bien, le possédant en partie et aspirant à le posséder tout entier. C'est le principe de finalité, complément des principes de causalité et d'intelligibilité.

A ce principe du bien se ramènent en dernière analyse le principe des causes et le principe des raisons d'être. Toute cause est un être actif qui doit avoir une raison d'être et d'agir; et sous ce rapport la cause ne fait qu'un avec la raison, l'existence active avec l'intelligibilité. D'autre part, une chose n'est vraiment rationnelle et intelligible pour un être doué de volonté, que dans la mesure où elle est bonne. Causalité et intelligibilité se ramènent donc à la bonté.

Le platonisme n'est point, comme on l'en a accusé, un idéalisme pur et abstrait. Si Platon s'élève du point de vue de la puissance à celui de la pensée et explique l'universel dynamisme par l'universelle logique, il ne s'arrête pas là, et il place le premier principe de l'être au-dessus de la puissance. Platon n'a point relié toutes choses par le lien de la pure identité logique, qui exclut

du sein des êtres la contradiction sans nous apprendre quelle est au fond leur nature. Quand Platon dit que tout est intelligible et a une Idée, il n'entend pas seulement par là que tout est soumis à la loi de l'identité et d'accord avec soi-même. Sa pensée est au fond celle de Leibniz, qui place l'intelligibilité véritable non dans l'absence de contradiction, mais dans la présence d'une raison suffisante. Or, le principe de la raison suffisante ne semble établir l'idéalisme universel que pour s'élever immédiatement au-dessus. Toute raison suffisante, ne l'oublions pas, n'est pas seulement une raison qui ne se contredit point elle-même (qualité secondaire et dérivée), mais une raison *meilleure* que son contraire, une raison de *convenance*, un motif de *préférence* et d'*élection*, une raison qui « incline sans nécessiter », qui a la certitude sans la fatalité, qui se fait aimer infailliblement par l'absence même de toute contrainte, en un mot, une raison aimable et bonne, une raison finale d'amour et de bonté. Par là, la sphère de la pure intelligence est dépassée, et on entre dans la sphère du bien. Voilà pourquoi les platoniciens ont toujours cherché le premier principe des choses au-dessus même de l'intelligence, au-dessus du Dieu d'Aristote. Ce principe suprême, Platon l'appelle l'Unité, mais il l'appelle aussi le Bien, et dans ce Bien qui n'est point jaloux de ses dons, il aperçoit déjà le Bien aimant ou la bonté.

Si tel est le principe de l'existence, tel aussi doit être le principe de la science. La dialectique représente à la fois la marche de la pensée et celle de l'amour; la méthode intellectuelle est dans le fond une méthode morale. C'est la conception dont nous avons trouvé dans Platon le germe. Toute opération intellectuelle présuppose une attention et une direction de la volonté, par conséquent désir et amour. L'acte intellectuel lui-même est toujours un jugement; et juger, c'est préférer; affirmer, c'est adhérer au vrai et l'aimer. L'ignorance et l'erreur ne

sont que des obstacles à l'élan non moins libre qu'infaillible de l'âme vers la lumière qu'elle aime ; la certitude est l'union sans obstacles, la jouissance consciente de l'amour. Point de certitude si nous ne préférions pas d'abord et une fois pour toutes l'intelligible à l'inintelligible, comme meilleur en soi et pour nous. C'est le postulat platonicien de toute science. Le principe premier de la certitude n'est point, comme l'admet la doctrine vulgaire, une perception passive, qui ne nous informerait que de notre état sans nous permettre de passer hors de nous. La vraie certitude est une action, et même une action volontaire, par laquelle nous donnons notre consentement, notre approbation, notre amour. La certitude passive et fatale ne nous révèle que les choses fatales elles-mêmes et passives, c'est-à-dire le dehors. Mais le dedans de l'être et de la vérité, le principe divin de l'essence et de l'intelligence, est autre chose qu'une nécessité mathématique, physique ou logique. Ce principe ne peut donc se révéler par la perception passive et fatale, car alors il se révélerait autre qu'il n'est, c'est-à-dire qu'il ne se révélerait pas. Libre, il doit se révéler libre ; aimant, il doit se révéler aimant ; prévenant, il nous appelle sans nous contraindre, et veut que nous le préférions sans y être forcés. Ainsi, toute notre science logique ou mathématique est suspendue à une préférence volontaire pour la bonté suprême et la suprême intelligibilité. Ce n'est pas tout : une fois admis ce premier principe de la science, nous ne mesurons nullement l'intelligibilité des choses particulières à leur simple identité logique avec elles-mêmes. Cette identité n'a pour nous de valeur que si elle se ramène à celle du bien avec lui-même, que si elle exprime la libre immutabilité d'une volonté qui veut le bien, ou d'une bonté qui se veut à la fois pour soi et pour les autres.

La science de la pensée devient ainsi identique dans ses principes avec celle de l'amour. La logique et les mathé-

matiques, tant qu'elles n'invoquent que le principe d'identité, travaillent sur l'extérieur des choses, et laissent échapper l'intérieur, où pénètre seul l'amour. « Nul n'entre ici, s'il n'est géomètre »; soit; mais on peut ajouter : « Nul n'entre ici s'il n'est que géomètre. » Aussi Platon fait dire à Socrate : « Je ne sais qu'une petite science, l'amour. » Et cette petite science est tout, parce qu'elle atteint seule le fond des choses. Pour l'amour seul disparaît cette loi de l'impénétrabilité qui régit la matière et qui exclut les êtres les uns des autres. Le principe suprême de la connaissance, comme de l'existence, ne peut être que la pénétrabilité absolue. Il doit avoir cette ubiquité que Platon attribuait à l'Idée malgré les objections mathématiques et logiques d'Aristote : l'Idée est à la fois en elle-même et hors d'elle-même, parce qu'elle est en définitive le bien qui unit, et qui unit par l'amour. S'il n'y avait pas en nous quelque chose d'analogue, comment pourrions-nous penser et connaître d'une pensée vraiment objective, d'une connaissance vraiment pénétrante et profonde? La bonté seule est pénétrante et pénétrable : c'est donc la bonté des choses qui en est le fond, accessible à la seule bonté. Il faut, pour consommer la science, arriver à cette mutuelle pénétration de l'amour, à cette union spirituelle où les deux termes sont un sans cesser d'être deux. Les platoniciens, et surtout les néoplatoniciens, ont bien compris cette supériorité du moral sur le pur logique, même dans le domaine du savoir. Pour eux, le lien de la connaissance comme celui de l'existence n'est point la chaîne brutale d'une nécessité logique ou physique; c'est le lien doux et fort qui sait retenir sans contraindre, le libre lien de l'aimante et aimable Bonté.

LIVRE II

RESTAURATION PLATONICIENNE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

LA BONTÉ DIVINE
PRINCIPE SUPRÊME DE L'EXISTENCE, DE LA CONNAISSANCE ET DE L'AMOUR
RELIGION PLATONICIENNE

CHAPITRE PREMIER

VÉRITABLE OBJET ET VÉRITABLE NATURE DE TOUTE PREUVE PLATONICIENNE DE L'EXISTENCE DE DIEU

I. Point de départ des preuves platoniciennes de l'existence de Dieu. — II. Objet de ces preuves. Dieu est-il proprement l'Être nécessaire? — Est-il simplement l'Être absolu? — Est-il l'Être parfait? — III. Procédés par lesquels on peut affirmer Dieu. Nature essentielle de cette affirmation. Insuffisance de la nécessité physique et de l'expérience externe ou interne. Insuffisance de la nécessité logique et mathématique, ou de la raison discursive. Insuffisance de la nécessité morale ou de l'acte moral purement obligatoire. Acte suprême de l'âme par lequel elle adhère au suprême Intelligible et au suprême Aimable.

I. Le point de départ des preuves platoniciennes de l'existence de Dieu est l'idée même de Dieu ou du Bien, sous une forme vague et très pauvre en compréhension. Si on n'avait pas dès le premier abord la notion de quelque chose de parfait, « quelle que soit, dit Platon, la manière dont on s'en représente l'existence », aucun

artifice de logique ne pourrait nous la fournir. Légitimer la croyance à l'existence de Dieu, ce n'est donc pas donner, mais déterminer la notion d'un Dieu; c'est soumettre à tous les procédés de l'analyse et de la synthèse l'idée de perfection, en éclaircir le contenu, rechercher les idées qu'il faut en exclure comme négatives et celles qu'il y faut introduire comme positives: c'est, en particulier, voir si l'existence réelle, l'individualité et la personnalité conviennent au parfait, ou impliquent des conditions et des négations incompatibles avec sa nature.

Cette détermination dialectique du contenu de l'idée de Dieu est assurément progressive, et l'histoire montre qu'elle a fait de réels progrès. Si on conteste aujourd'hui l'existence propre de Dieu en dehors de la pensée et du monde, du moins on comprend de mieux en mieux ce que Dieu *devrait* être *s'il existait*. L'idée de la perfection divine s'est donc élevée et purifiée; et tout ce qu'on en a éliminé par voie de négation, — comme la haine, la vengeance, le caprice et l'arbitraire, — prouve qu'on en a au fond une idée positive. En analysant de plus en plus l'Idéal suprême auquel nous rattachons la pensée et la nature, trouvera-t-on des raisons de croire qu'il est en même temps la suprême Réalité? Avons-nous le droit de passer de l'idée d'absolu à l'être absolu, et sur quoi peut-on appuyer ce droit? Trois réponses principales sont possibles. Nous saisissons la réalité de l'être absolu par le sentiment, ou par la pensée, ou par la volonté.

La première doctrine admet en nous, outre les sens extérieurs et le sens intime, un troisième sens appelé *sens divin*, par lequel nous sentons l'infini, le parfait, l'absolu. Platon empruntait ses images au sens de la vue; Aristote au sens du toucher. Ce dernier admettait une sorte de contact par lequel l'âme jouit du suprême objet d'amour; c'est ce contact primitif de l'intelligence et de l'intelligible, du désir et du désirable, qui meut l'âme tout entière : κινεῖ ὡς ἐρωμένον. Saint Augustin, Tho-

massin et quelques modernes admettent également ce sens de Dieu. Selon ces philosophes, nous ne connaissons pas Dieu par intuition, mais nous le sentons. L'infini cause dans l'âme des étonnements et des peurs, des joies et des tristesses, des regrets et des désirs, des tressaillements de toutes sortes. C'est Dieu même présent au fond de notre être, Dieu agissant immédiatement sur nous. La suprême réalité se révèle ainsi, comme toutes les autres, par son action, et le sentiment est son premier témoin, témoin aveugle et muet, mais qui touche, émeut, ébranle.

Sans doute nous avons en nous ce que le poète appelle le *tourment de l'infini*, désir insatiable qui fait notre grandeur en nous révélant notre imperfection même. Mais un désir suffit-il pour conférer à l'idée une valeur objective? Quand le poète conçoit le beau, il s'en émeut, il s'en éprend, il en a le sentiment et le désir; est-ce une raison pour affirmer immédiatement que l'objet existe en dehors de la pensée qui le conçoit? Le sentiment passif que nous aurions de Dieu ne serait qu'un phénomène analogue aux autres, quoique supérieur. Or un phénomène ne saurait révéler une existence qui, par sa nature même, est supérieure à tout phénomène : Dieu ne doit pas être celui qui *apparaît*, mais celui qui *est*. C'est là, dans la théorie du sens divin, une première contradiction. Dieu ne peut se révéler physiquement dans une modification particulière et dans un sentiment borné, qui s'opposerait à tout le reste par ses différences et ses limites, comme la couleur bleue s'oppose au rouge. De pareilles sensations ne sont même pas encore des perceptions ou de vraies connaissances; elles ne deviennent connaissances que quand nous leur attribuons une valeur objective par un jugement synthétique. Dès lors aussi, elles perdent leur passivité : le lien par lequel nous unissons nos sensations ou nos modifications à des causes est un acte venant de nous et qui, bien que naturel et spontané, n'en implique pas moins volonté. Pour affirmer ainsi l'extérieur, même matériel,



il faut sortir de soi, se dépasser soi-même, ajouter quelque chose à ce qu'on éprouvait passivement et fatalement. Cette addition, cette synthèse est déjà un mouvement volontaire en même temps que raisonnable : elle est une adhésion à la valeur de notre sensibilité et de notre raison. En outre, dans la sensation, le sujet et l'objet ne sont unis que d'une manière transitoire et bornée. Car la sensation est un état particulier, et l'affirmation qui la suit est un acte également particulier. En d'autres termes, et conformément à la loi d'analogie entre le sujet pensant et l'objet pensé, l'être parfait ou l'*esprit* absolu ne peut être connu comme une *chose*. Sentir ou percevoir fatalement l'activité parfaitement libre de Dieu, sont des expressions qui n'ont pas de sens. La nécessité du sentiment est incompatible avec la liberté parfaite, dont elle devrait être pour nous la révélation.

La doctrine du sens divin se réduit donc à la constatation de ce simple fait que nous *désirons* l'absolu, l'infini, le parfait, et que rien de borné ne saurait nous satisfaire. On revient alors à la thèse de Kant, qui considère l'absolu comme un « besoin » de la raison, et il reste toujours à savoir si ce besoin de la raison, si ce désir du cœur a un objet réel ou seulement un objet idéal. Nous ne nous élevons pas encore au-dessus des nécessités de notre nature, et nous ne pouvons savoir si ces nécessités correspondent à un être distinct du monde et de nous-mêmes. La doctrine du sentiment divin doit donc être complétée par quelque élément intellectuel qui donne une valeur objective au sentiment lui-même. Du sentiment, passons à la pensée.

La pensée du divin peut être représentée sous deux formes principales : comme une conception rationnelle de la réalité suprême, ou comme une intuition rationnelle de la réalité suprême.

Cousin a vu dans la pensée de l'infini une conception

ou suggestion de la raison « à propos du fini ». 1° A l'occasion du phénomène, dit-il, la raison nous révèle la cause finie de ce phénomène. 2° A l'occasion de la cause finie, la raison nous révèle une cause infinie. De même pour l'espace et l'immensité, le temps et l'éternité, la substance relative et la substance absolue. C'est une double révélation. Nous ne percevons que des phénomènes; Cousin s'accorde là-dessus avec Kant; mais il croit possible ce que Kant déclarait impossible, de « faire un bond pardessus les phénomènes et de sauter dans l'infini »; il espère construire la métaphysique, comme on l'a dit, avec deux entités, « une petite et une grosse », la cause finie et la cause infinie, que nous révélerait la raison par une suggestion immédiate, en vertu de certains principes innés à notre intelligence.

A cette théorie des conceptions rationnelles et des principes rationnels on peut faire objecter d'abord qu'elle admet un procédé qui n'a rien de scientifique et qui choque la loi de continuité : la nature ne fait point de sauts, disait-on autrefois, mais la raison n'en fait pas davantage.

En second lieu, comment pouvons-nous établir des rapports entre une chose que nous apercevons et une autre que nous n'apercevons pas, entre un terme que nous possédons et un autre que nous ne possédons pas, entre une intuition et un objet insaisissable, entre le plein et le vide? Nous ressemblerions à quelqu'un qui, du rivage où il a un point d'appui, veut jeter un pont mobile sur une mer dont l'autre rivage est à l'infini.

En troisième lieu, qui nous garantit l'objectivité d'un principe de ce genre? Comment juger la valeur d'un rapport, quand on ne possède qu'un des deux termes? Le principe ne peut pas créer l'un des deux termes, il ne peut que les unir. Sans les deux termes, on n'a plus, comme disait Leibniz, qu'une « vérité en l'air ».

Aussi a-t-on vu bientôt l'école éclectique revenir, avec

Saisset notamment, à la théorie de l'intuition directe. Les principes, en effet, n'ont de sens qu'autant que les deux choses qu'ils lient sont dans l'esprit. Il faut donc commencer par prétendre que nous avons une véritable intuition de l'infini, d'où nous jugerons que le fini suppose l'infini, le relatif l'absolu, l'imparfait le parfait. La théorie de Cousin implique la présence en nous d'une idée supérieure au monde sensible, mais elle n'explique pas cette idée et présuppose, soit une intuition préalable, soit un autre moyen de communication quelconque avec l'absolu.

C'est d'abord dans Platon qu'on trouve la doctrine de la pensée intuitive, νόησις, opposée à la pensée discursive ou διάνοια, comme la contemplation immuable au mouvement. Aux dernières limites du monde intelligible brille le Bien, et la pensée, parvenue au terme de sa marche dialectique, aperçoit d'un regard immuable ce soleil immobile. Il est difficile d'arriver là, dit Platon; c'est à grand' peine, μόγις, que le regard de l'âme peut contempler son divin objet; mais cette vue de la réalité n'en est pas moins le but où aspire toute pensée. L'intuition n'est même pas seulement le terme de la connaissance; elle en est le commencement, puisque nous avons jadis contemplé l'essence divine. Il nous en reste un souvenir vague, qui est sans doute encore lui-même une vague intuition. Aristote, lui aussi, au-dessus de l'activité laborieuse qui travaille pour faire la science, place l'activité immobile de la pensée qui regarde et qui voit; il déclare que cet acte éminent, dégagé de toute entrave, exempt de tout effort, est vraiment parfait et vraiment divin : c'est la pensée pure. La vision directe est admise également par Malebranche; non seulement, selon lui, nous voyons Dieu, mais encore nous voyons tout en Dieu. Le point de départ de sa théorie c'est que toute idée doit avoir un objet immédiat, et que, posséder l'idée, c'est par cela même posséder immédiatement l'objet. L'idée de Dieu est donc Dieu même présent à

notre intelligence, comme une lumière qui, en se montrant, rend toutes choses visibles [1].

Cette théorie platonicienne de l'intuition directe a donné prise, elle aussi, à plus d'une objection.

1° L'intuition se ramène-t-elle à la vue directe d'un effet produit en nous, d'un sentiment, etc.; on retombe dans les objections contre le sens divin.

2° Cet effet permanent de Dieu sur nous est encore un simple phénomène comme les autres.

3° Rien ne nous assure de son objectivité, car toute idée n'a pas un objet immédiat, comme le croit Malebranche, et l'idée de perfection peut avoir été formée par nous, contrairement à la théorie de Descartes.

4° Comment doutons-nous de la réalité de cette intuition, si elle est distincte? Et si elle est indistincte, comment savons-nous qu'elle existe? Il faut toujours revenir à quelque chose de distinct en nous, à un contraste saisissable entre nous, nos modifications et un troisième terme. Trouvons-nous donc réellement en nous ce troisième terme?

5° La vraie intuition ne peut être celle d'une existence autre que la nôtre; nous ne pouvons connaître intuitivement que nous-mêmes et nos actes ou modifications.

Aussi la théorie de l'intuition doit-elle subir un perfectionnement : au lieu d'une intuition de quelque chose d'extérieur à nous, il faut supposer l'intuition de quelque chose d'intime à nous-mêmes, *intimior intimo nostro*. On est ainsi amené à faire de cette intuition de l'absolu une réflexion sur l'absolu qui est en nous, et, en définitive, une conscience de l'absolu.

Déjà Aristote avait paru concevoir la pensée comme se saisissant en nous avec la dignité d'un principe universel d'où procède le monde. L'idéalisme subjectif représente

1. Voir tome III.

la pensée comme se saisissant en effet dans une action créatrice de la science, sinon de la nature, de la liaison subjective entre les phénomènes, sinon de la liaison objective. Nous créons le monde tel que nous le connaissons, sinon tel qu'il est, et, dans cette action indépendante des sensations, nous avons l'intuition d'une puissance absolue qui est en nous. En deçà de nos pensées particulières et déterminées, ne saisissons-nous pas en nous par la réflexion le *penser pur*, l'acte pur de la pensée, l'unité qui domine et ramène à elle les pensées diverses? Ne voyons-nous pas toutes nos pensées changeantes et multicolores dans la lumière uniforme de la pensée?

— Cela est vrai; mais cette pensée pure, dans laquelle apparaissent les pensées mélangées de sensations, qu'est-ce autre chose que mon intelligence même, qu'est-ce autre chose que ma propre conscience? Or, il ne s'agit pas seulement d'une intuition par laquelle je saisirais ma pensée et mon existence, mais d'une intuition par laquelle je saisirais la pensée même et l'existence même.

Pour répondre à cette objection, l'idéalisme nie finalement la différence établie entre ma pensée et la pensée, entre mon existence et l'existence. Ma pensée, en tant que mienne, ne mérite pas véritablement ce nom, car cette restriction de la pensée à moi-même que j'exprime en disant : *ma* pensée, indique qu'il n'y a point ici la pensée pure et impersonnelle, seule digne d'être appelée pensée. Quand ai-je le droit de dire que je pense? Est-ce quand je pense une vérité valable pour moi et bornée à moi-même? Non, la vérité est essentiellement indépendante des personnes; on ne dit pas : ma vérité, on dit : la vérité. Quand donc la pensée en moi s'attache à la vérité universelle, quelle différence peut-elle conserver avec la pensée en vous? Aucune, car, pour qu'il y ait vérité, le sujet, dit Platon, doit être identique à l'objet.

S'il n'y a que ressemblance, analogie, il n'y a plus de certitude absolue. Comment, en effet, si votre idée est simplement représentative, saurez-vous qu'elle ressemble à l'objet représenté? Pour le savoir, il faudrait saisir l'objet indépendamment de votre idée, puis votre idée indépendamment de l'objet, et enfin comparer les deux termes. Il faudrait, par exemple, voir votre visage indépendamment du miroir, puis l'image dans le miroir indépendamment de votre visage, et comparer ensuite l'un à l'autre. Encore ne pourriez-vous faire cette comparaison qu'à l'aide d'une unité supérieure, dans laquelle enfin, selon la dialectique du *Parménide*, le sujet et l'objet seraient identiques. La vérité est donc une identité du sujet et de l'objet. En conséquence, la pensée vraie de l'infini ou de l'absolu est une identité avec l'infini ou l'absolu. Et si cette pensée s'appelle la raison, il ne faut pas dire ma raison pas plus que ma vérité, mais la raison, comme on dit la vérité. D'où on conclut que la raison est impersonnelle et que l'intuition rationnelle est une intuition directe de l'absolu. Il n'y a point d'idée de Dieu distincte de Dieu, disait Malebranche, et quand nous voyons Dieu, ce n'est pas dans son idée, mais en lui-même. Mais nous ne l'en voyons pas moins dans notre pensée; car, ajoute Schelling, « la Pensée n'est pas un être, c'est l'être même ».

Par là, l'idéalisme subjectif, qui identifiait la pensée du monde avec le monde tel que le sujet le pense, se change en un idéalisme objectif, qui identifie la pensée du monde et le monde tel qu'il est. D'où il suit que l'intuition de l'absolu est une conscience : nous aurions alors conscience de l'absolu.

Cette théorie, plus ou moins altérée par des inconséquences et des contradictions, se retrouve encore dans l'école éclectique sous le nom de théorie de la raison impersonnelle. Enfin l'école anglaise, avec Spencer, finit par admettre une conscience de l'absolu par opposition au

relatif, conscience permanente et uniforme, tandis que les modes relatifs sont variables et divers. On revient ainsi à la conception de Spinoza.

Il y a dans cette théorie une part de vérité qu'il importe de dégager. Sans doute l'identité du sujet et de l'objet doit exister en nous quelque part, pour rendre possible la certitude. Mais cette identité existe dans la conscience du moi comme volonté personnelle. Entre ma volonté et la pensée de ma volonté, il n'y a point de différence : là est le type de la certitude. Mais peut-on dire que cette conscience du personnel se confonde avec la pensée de l'impersonnel? Quand je pense la vérité indépendante des personnes, et quand je pense le monde indépendant de ma volonté, opposé même souvent à ma volonté, est-ce encore moi que je pense? — Ce qui s'oppose à une telle hypothèse, c'est la sensation, et surtout la sensation douloureuse, que nous subissons comme une nécessité. La douleur nous arrache le cri d'Alexandre blessé : « Je vois bien que je ne suis pas un Dieu. » Oui, l'identité du sujet et de l'objet existe quand le sujet est la personne et que l'objet est également la personne; mais elle n'existe plus quand, le sujet étant toujours la personne, l'objet devient l'impersonnel. Il y a un point quelconque où la pensée cesse de se penser elle-même et d'être une conscience intuitive de soi.

Kant lui-même est obligé d'admettre que la sensation n'est pas une conscience intuitive de notre volonté propre; mais il ajoute que la liaison des sensations ou des phénomènes, qui est le véritable objet de la pensée, est tout entière l'œuvre de notre pensée, avec laquelle elle se confond. Cependant, à cette doctrine on peut faire une grave objection. Comment les phénomènes sur lesquels porte l'opération de notre entendement, qui les unit, *se prêtent-ils à cette opération* et à cette unification? Supposons que les phénomènes ne présentent par eux-mêmes aucune liaison et soient un véritable chaos. Nous aurons beau avoir

ce qu'il faut pour penser la liaison, il n'y aura jamais de liaison pour nous. Que deux phénomènes ne se présentent jamais deux fois dans le même ordre, et notre faculté de les lier par la notion de cause deviendra inutile. De même, qu'il n'y ait dans les phénomènes aucune quantité permanente, et la faculté de les lier par la notion de substance permanente deviendra inapplicable. Kant le reconnaît lui-même. « S'il y avait, dit-il, entre les phénomènes qui s'offrent à nous une si grande diversité, je ne dis pas quant à la forme (car ils peuvent se ressembler sous ce rapport), mais quant à la matière, c'est-à-dire à la variété des êtres existants, que même l'intelligence la plus pénétrante ne pût trouver, en les comparant les uns avec les autres, la moindre ressemblance entre eux (c'est là un cas que l'on peut bien concevoir), il n'y aurait plus place alors pour la loi logique des espèces; il n'y aurait même plus de concept de genre, puisque l'entendement n'a affaire qu'à des concepts généraux [1]. » Aussi Kant, pour sortir de la difficulté, est-il obligé d'admettre que la nature (ou ce qui est donné à la sensibilité) est faite pour être pensée et de manière à être pensée. C'est ce qu'il appelle le principe de la finalité formelle. Il faut bien, en effet, que la matière même de la pensée (c'est-à-dire les sensations) se prête à la forme (c'est-à-dire à l'unité du jugement). Il faut donc admettre que les phénomènes contiennent déjà en eux-mêmes quelque principe d'unité, de constance, de liaison, qui rende possible l'application des catégories. Ainsi donc, la matière entendue par nous semble ou avoir déjà été travaillée par un entendement, ou renfermer déjà ce qui rend l'entendement possible; il y a dans les phénomènes eux-mêmes quelque chose d'analogue à la pensée, quelque chose qui répond au besoin d'unité de la pensée. Quand notre pensée a prédit que telle planète encore

1. *Raison pure*, II, p. 238. — Comparez un passage analogue dans la *Critique du Jugement*, t. I, introd., ch. v.



inconnue, mais révélée par son action sur une autre planète, apparaîtra dans tel point du ciel et dans tel moment de la durée, la planète docile vient se placer d'elle-même au point indiqué et nous donne la sensation attendue. La raison n'est donc pas seulement en nous; elle est encore dans les choses et s'appelle pour cela raison des choses. Mais, s'il en est ainsi, la pensée, outre qu'elle ne constitue pas à elle seule sa matière, c'est-à-dire les sensations, ne constitue pas non plus à elle seule sa forme, qui est son objet propre, c'est-à-dire la liaison et la vérité. Ce n'est pas la pensée qui fait l'objet, mais elle en reçoit quelque chose. Il y a là non une pensée qui travaille solitaire, mais deux pensées.

Dès lors, il n'y a plus en nous l'intuition de la raison impersonnelle, mais seulement l'intuition de notre raison propre, c'est-à-dire en définitive de notre propre activité raisonnable, qui n'est pas la seule activité au monde. Nous n'avons pas proprement conscience de l'impersonnel, de l'universel, de l'absolu. N'est-il pas évident d'ailleurs que nous ne sommes point nous-mêmes perfection, et qu'une perfection infinie, si elle existe, ne saurait être pour nous un objet de vraie conscience?

— Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, il n'y a plus de certitude absolue possible relativement à l'objectif. — Non. La certitude absolue est la certitude de ce que nous voulons et faisons nous-mêmes par notre seule activité, et par conséquent la certitude de ce qui nous est personnel.

— Alors, ajoutera-t-on, il n'y a plus de passage possible à l'impersonnel. — On peut répondre que l'identification absolue du subjectif et de l'objectif n'est point un passage, mais la suppression du passage; ce n'est pas la solution du problème, c'est la négation du problème lui-même. Il n'y a d'autre intuition où le sujet et l'objet soient identiques que l'intuition de la conscience, où la person-



nalité se saisit elle-même dans son action et sa pensée. Nous formons l'idée subjective de l'absolu avec des éléments empruntés à la conscience, ou plutôt avec le plus pur de la conscience, qui est l'intuition de notre volonté; et nous attribuons une valeur objective à cette idée par un prolongement du même acte, par un acte de volonté. Nous arrivons à concevoir, c'est-à-dire au fond à poser devant nous, à accepter, à vouloir une autre volonté différente de la nôtre, limitant la nôtre à laquelle elle s'oppose, et en nous abandonnant ainsi nous-mêmes par l'admission d'une autre existence, nous nous conservons cependant encore nous-mêmes avec la moindre altération possible. — Mais ce n'est qu'une idée personnelle; comment savons-nous si elle représente une réalité? — A cela on peut répondre : « Nous ne le savons pas, nous ne le sentons pas. Rien, absolument rien ne peut nous contraindre à reconnaître l'existence objective de la liberté absolue et parfaite. Rien ne peut nous faire franchir par force le passage du subjectif à l'objectif quand il s'agit de l'absolu. Quand il s'agit de nous-mêmes, le passage est déjà accompli et n'est plus à accomplir. Quand il s'agit des objets extérieurs, le passage s'accomplit par une expansion de la volonté, mêlée encore de passivité, de sensation, de nécessité. En outre, ce passage est vérifié par de nouvelles sensations, de nouvelles passivités, de nouvelles nécessités. Quand nous avons prédit le mouvement d'un objet, la sensation attendue arrive; nous subissons alors une nécessité prévue qui vérifie l'affirmation que nous avons faite antérieurement. Mais, pour Dieu, il n'y a point de vérification possible. Ou du moins la vérification serait le monde entier, que nous ne connaissons jamais en entier. La vérification demeure donc toujours imparfaite. Dès lors, la volonté reste pure en face d'elle-même, et en face de cette autre volonté qu'elle conçoit également pure. Plus de nécessité dans le sujet, plus de nécessité dans l'objet. Le sujet et l'objet sont analogues, sans être

cependant identiques. L'un se conçoit comme une liberté imparfaite, l'autre est conçu comme une liberté parfaite. Comment donc le sujet passe-t-il à l'objet, comment notre volonté peut-elle affirmer la volonté divine? C'est ce qu'il faut de nouveau rechercher, à la suite de Platon et de ses continuateurs.

II. Le but final des preuves de l'existence de Dieu n'est pas seulement, selon Platon, d'établir l'existence d'un être nécessaire (ἡ ἀναγκή), ni même simplement d'un être absolu (τὸ ἱκανὸν, τὸ ἀνυπόθετον), mais d'un être parfait ou bon (τὸ ἀγαθόν). Tant qu'on n'est pas remonté jusqu'au Bien, on n'a pas atteint le Dieu véritable.

Platon n'appelait jamais Dieu l'être nécessaire; il considérait la Nécessité, identique à la matière, comme une chose tout à fait inférieure, plutôt opposée au divin que divine. En cela, il semble plus profond que beaucoup de philosophes modernes qui se plaisent à nommer Dieu l'être nécessaire. Par cette expression, veut-on dire que Dieu soit nécessaire pour nous, ou nécessaire en soi? La première hypothèse ne peut être considérée comme une véritable définition de Dieu, car il reste à savoir quelle est la nature intrinsèque de cet être nécessaire pour notre propre existence. Dira-t-on qu'il est l'être nécessaire en soi et pour soi? Ces expressions, examinées de près, n'offrent guère de sens. Une perfection absolue, si on analyse cette idée, ne peut être primitivement et en elle-même nécessité, mais un principe très supérieur, qui serait désigné d'une manière plus exacte, quoique insuffisante encore, par le nom de suprême liberté ou de suprême indépendance. La nécessité, en effet, indique un rapport subi ou imposé. Une perfection absolue ne peut être un rapport subi; de plus, si elle se manifeste par les rapports qu'elle impose, elle n'est cependant pas elle-même un rapport. Elle n'est pas nécessitée, mais tout au plus nécessitante; et pour cela il faut qu'elle soit en elle-

même quelque chose de supérieur aux nécessités qui en dérivent. En d'autres termes, la raison intrinsèque de l'existence de Dieu, existence qui doit être tout active, ne peut être elle-même une raison fatale et physique, une raison de *nature*.

La raison de l'existence divine ne peut être non plus purement et exclusivement *logique*. Dieu ne peut exister comme un axiome ou comme une identité, ce qui supposerait relation de deux termes subie par eux de la part d'un troisième, seul vraiment absolu. Il n'y a de nécessité logique que celle qui est fondée sur le principe de contradiction ou d'identité avec soi ; or, établir ce principe au sommet de l'univers, c'est y établir une idole. Dire que l'explication universelle se trouve dans la nécessité où est le principe des choses d'être identique à soi, c'est répondre par la question, ou par une chose non démontrée. — Si A existe, dites-vous, il faut qu'il soit identique à A. — Oui, *s'il* existe ; mais pourquoi existe-t-il, et qu'est-il en lui-même? Répondre qu'il est identique à soi, est-ce me dire ce qu'il est? C'est établir artificiellement une relation entre un être et lui-même, et déclarer ensuite que cette relation est nécessairement une identité. Tout cela est vide, exotérique, relatif. Le principe d'identité et de contradiction, dont on veut faire le fond absolu des choses, n'est qu'une forme superficielle et une relation qui présuppose au moins un terme : A. On comprend que Platon, Schelling et Hegel aient remis à sa place cet axiome usurpateur, qui, étant la forme même de la relativité, s'érige en absolu. Étant donnés des termes, ils seront identiques à eux-mêmes, ils ne seront pas contradictoires avec eux-mêmes ni entre eux ; — mais au moins faut-il que les termes soient donnés et exposés. On ne doit pas prendre la relation des termes entre eux pour l'absolu. Bien plus, cette relation même est contestable. Il n'est pas évident de prime abord que les contraires ne puissent coexister, que la différence et même la contradiction ne

soient pas une loi des choses. Pour l'absolu, en particulier, l'auteur du *Parménide* n'est-il point autorisé à dire qu'on ne peut lui imposer la loi d'être identique à soi-même? L'identité est si peu l'absolu, qu'elle est elle-même relative à son contraire, la différence. Vous ne pouvez déclarer identiques que les choses entre lesquelles vous établissez une différence, ne fût-ce qu'en les concevant par deux actes de pensées successifs et différents dans le temps. Identité et différence sont donc des relations dérivées qui présupposent quelque chose de supérieur. Or, toute nécessité logique se ramène aux relations d'identité et de différence. Donc toute nécessité logique est une relation dérivée, qui implique deux termes posés par un troisième; et il reste toujours à savoir si ces termes sont posés nécessairement ou volontairement. Tout terme nécessaire est un terme posé, qui doit avoir au-dessus de lui un terme posant, et ce dernier doit enfin se poser lui-même par un acte absolu.

L'idée de l'absolu, supérieure à celle de la nécessité, est-elle elle-même la plus élevée de toutes? — Par l'absolu, nous entendons ce qui est dégagé de toute condition et conséquemment de toute nécessité, ce qui est intelligible par soi ou raison de soi, ce qui est réel par soi ou cause de soi. Pour emprunter à la conscience une notion positive, quoique inadéquate, l'absolu est ce qui est entièrement libre. C'est donc ce qui se suffit à soi et suffit à tout le reste.

Mais il reste toujours à savoir ce qu'est cette raison suffisante, cette cause inconditionnelle. Cela revient à demander : — Qu'est-ce que doit être le principe absolument libre et indépendant, l'être auquel rien ne peut faire obstacle, et pourquoi est-il absolu? — C'est, répondez-vous, ce qu'aucune raison n'empêche d'exister. — Cela ne suffit pas. Il faut encore une raison positive pour laquelle il existe. En disant qu'il existe parce que rien ne l'empêche

d'exister, vous présupposez son existence; car, si premièrement il n'est rien, et que secondement rien ne l'empêche d'exister, en dernière analyse rien n'existera. L'idée d'absolu, quand elle demeure indéterminée, ne se suffit donc pas à elle-même.

Cette notion encore vide ne peut être remplie, selon Platon, que par l'idée du Bien; l'être absolu n'est tel que parce qu'il est parfaitement bon, et que nous ne concevons rien de supérieur au Bien suprême qui puisse l'empêcher d'exister. Par ce Bien, Platon entend quelque chose de complet, d'achevé (τὸ πέρας) ou de parfait (τέλειον), une existence à laquelle rien ne manque et qui n'a aucun besoin, une existence qui n'a rien à perdre ou à acquérir, comme aussi rien à « envier » ni à « refuser », en un mot, la « plénitude » du bien et de la félicité. L'Idée des Idées, dans laquelle seule se repose l'esprit et qui seule peut nous satisfaire, n'est donc, d'après Platon, ni la pure nécessité ni la liberté absolue; c'est cette chose supérieure tout à la fois à la nécessité et à la liberté, à l'intelligence nécessairement déterminée et à la puissance absolument déterminante, qui est la Bonté. Tels sont les trois degrés que franchit la pensée : — Qu'est-ce qui est nécessité pour tout le reste? — Ce qui en soi-même n'est nécessité par rien, ou l'absolu. — Et qu'est-ce qui est absolu, suffisant pour soi et pour autrui? — Le Bien (Τί δὲ ἱκανόν; — Τἀγαθόν). On ne nous satisfait pas en disant : Cela est, parce que cela est nécessaire, ou parce que cela est arbitraire; mais on nous satisfait en disant : parce que cela est bon. En un mot, ce qui nous apparaît comme vraiment nécessaire, c'est ce qui est volontairement *bon*. La suprême intelligibilité est la suprême activité; la suprême activité est le « suprême aimable ».

Aussi avons-nous ramené, dans l'analyse de l'intelligence, le principe de la raison suffisante et le principe de la causalité au principe du bien. Croire aux raisons et aux causes, c'est croire à l'universelle intelligibilité et à

l'universelle activité; ce qui présuppose la croyance à un bien universel. Si nous ajoutons à un effet sa cause, c'est pour le compléter, pour l'achever, et le rendre par là intelligible. L'existence qui commence ou qui finit, étant incomplète, exige pour expliquer ce qu'elle a de limité une action limitante, pour expliquer ce qu'elle a de négatif une raison positive et même une cause. Cette raison, cette cause comblent le vide qui enveloppe l'existence; et si elles ne le comblent pas encore entièrement, elles exigeront à leur tour quelque chose qui les achève. De même que la réalité des choses, leur intelligibilité a besoin d'être complète, achevée, égalée à l'idée du parfait. Une raison intelligible qui laisserait en dehors d'elle quelque chose d'intelligible, ne serait point l'absolue raison; nous préférons donc l'intelligible à l'inintelligible, et l'intelligible complet à l'intelligible partiel, comme plus achevé et plus parfait, ou comme meilleur.

On le voit, c'est l'idée du mieux qui nous fait en toutes choses franchir les limites : nous ne cherchons le *plus*, sous le rapport de la quantité, que parce que nous cherchons le *mieux*, sous le rapport de la qualité. L'idée du superlatif étant la condition de l'idée de comparatif, la notion du mieux se rapporte à celle du bien. L'idée du bien apparaît ainsi au platonicien comme l'idée fondamentale de la raison, seule notion vraiment innée, à laquelle se ramène la notion de raison suffisante ou d'intelligibilité avec toutes les opérations intellectuelles qui en dépendent. Seule l'idée du bien, comme par un ressort intérieur, nous fait toujours dépasser toute chose, parce qu'elle-même dépasse tout de sa compréhension et de son extension. Ne trouvant jamais rien d'adéquat à l'idée même sur laquelle nous mesurons chaque chose, nous nous élançons toujours au delà, comme l'amant qui cherche parmi les ombres l'objet de son amour et qui ne peut jamais embrasser que des images fugitives : par cela même qu'il veut les voir et les saisir, elles lui échappent; seule,

au fond de sa pensée, reste l'idée ineffaçable de ce qu'il aime.

L'objectivité de la raison, pour le platonicien, ne peut se contester quand on comprend bien quel est le véritable objet de cette faculté. Représenter la raison comme une simple faculté de concevoir le nécessaire, c'est la renfermer dans le relatif, dans ce qui est subi et passif. Cela est nécessaire, dites-vous, donc cela est. Kant répondra : Précisément parce que cela est nécessaire pour moi, je crains que cela ne soit pas nécessaire en soi ; je crains que cela ne se réduise à une condition subie par ma nature, à une relation avec moi-même. Il est nécessaire aux prisonniers de la caverne de prendre des apparences pour des réalités, ce qui ne prouve pas que les apparences soient des réalités. D'autre part, représenter la raison comme la faculté de concevoir le pur absolu, un absolu indéterminé, une liberté arbitraire, une puissance nue, c'est l'exposer aux objections d'Hamilton. Tant qu'on en reste là, on ne peut rien dire de cet absolu ; son indétermination le soustrait à toute affirmation. Comment donc saurais-je s'il est Dieu, plutôt que matière, atome ou toute autre chose? S'il n'est pas le bien parfait, il ne sera pas encore un vrai Dieu. Je ne veux pas plus un Dieu arbitraire qu'un Dieu nécessaire : je veux un Dieu bon, celui que l'enfant appelle comme le philosophe : le bon Dieu.

En résumé, la voie du pur nécessaire, physique ou logique, ne conduit pas nécessairement à Dieu ; la voie du pur absolu, de la pure liberté, ne conduit que librement à Dieu, et laisse l'esprit dans une alternative. Dès lors, il faut choisir. L'idée du Bien, c'est-à-dire d'une perfection parfaitement parfaite, peut seule déterminer notre liberté sans la nécessiter ; elle seule satisfait et suffit, parce qu'elle seule a pour objet ce qui est souverainement intelligible et souverainement aimable.

Cela tient, en dernière analyse, à ce que l'idée du par-

fait offre seule le caractère d'unité qui doit, selon Platon, appartenir au premier principe. Il ne faut pas que l'on conçoive ce principe comme pouvant exister de plusieurs manières et en plusieurs choses. On peut se demander s'il n'y a point plusieurs façons d'être la nécessité : il y a peut-être aussi plusieurs façons d'être la puissance pure ou la liberté pure, et on peut encore se demander si cet abîme insondable est Dieu ou la matière nue; on reste donc, ici encore, dans la « dualité ». Mais il ne peut y avoir qu'une seule façon d'être la bonté parfaitement bonne ou la perfection parfaitement parfaite. Nous ne voulons pas dire par là que tous les esprits déterminent de la même manière l'idée de la perfection, qui est la détermination suprême. Mais l'objet de cette idée n'en est pas moins conçu par tous comme ne pouvant exister que d'une seule manière, s'il existe. Quand nous nous représentons différemment son existence et ses attributs, nous nous en prenons à la diversité des esprits, et non à l'objet même; nous nous accordons tous à croire qu'il ne peut y avoir plusieurs existences parfaitement parfaites sous tous les rapports. Au contraire, dans toutes les autres idées, ce qui reste d'indétermination et de dualité est conçu comme pouvant tout aussi bien exister dans l'objet même que dans notre pensée. Aussi, tant que les religions et les philosophies antiques ont adoré le nécessaire ou l'arbitraire, le destin ou le hasard, elles ne sont point sorties complètement du polythéisme. Leur prétendue nécessité impliquait l'action mutuelle de deux principes arbitrairement présupposés; et d'autre part leur prétendu arbitraire supposait un principe indéterminé d'abord, puis déterminé et conséquemment nécessité par quelque autre principe inconnu. La nécessité, au fond, appelle l'arbitraire, et l'arbitraire appelle la nécessité. Platon a soutenu que le premier principe, soustrait à tout reste d'indétermination et de multiplicité, ne peut être que l'« unité » infiniment compréhensive du « Parfait ». Et cette unité ne consiste pas à

n'être qu'une chose, ou à être la totalité des choses, ou à n'être aucune chose, mais à être « le Bien auquel rien ne fait défaut ». Il est clair que cette perfection, si on l'accepte comme objective, ne pourra plus être ni la matière, ni les atomes, ni le monde, ni une simple abstraction, ni un idéal vide, ni une loi de logique ou de mathématiques; la perfection parfaitement parfaite ne pourra être que le vrai Dieu, le bon Dieu.

III. Les « preuves de l'existence de Dieu » reviennent à montrer que le suprême Idéal est la condition de toute objectivité, que cette condition doit être acceptée elle-même comme objective, que nous n'avons aucune raison suffisante pour lui refuser la réalité, et que nous avons au contraire pour la lui accorder des raisons très diverses, bonnes à différents degrés, et dont l'une au moins est absolument *bonne*. Mais il ne faut pas prendre le change sur ce que ces raisons peuvent et doivent être, et sur les procédés par lesquels, de l'idée vague du Parfait, on peut aboutir à une affirmation consciente et déterminée de son existence personnelle.

Ici s'applique de nouveau le grand principe de Platon sur l'indispensable analogie du sujet avec l'objet dans tout acte de connaissance. La raison de notre affirmation doit avoir de l'analogie avec la raison de l'objet même.

Il en résulte d'abord que nous ne pouvons imposer l'existence réelle à la perfection absolue par aucune nécessité, soit physique, soit logique; car alors nous nierions le premier caractère de l'absolu, qui doit consister à se faire lui-même ce qu'il est, à se donner à lui-même sa propre existence, sa propre perfection, avec une suprême indépendance. Conséquemment, si Dieu existe, il ne peut être l'objet d'une sensation passive; il ne peut se révéler physiquement par une modification particulière et bornée, qui s'opposerait à tout le reste par ses différences et ses limites, comme la couleur bleue s'oppose au rouge. De

pareilles sensations, nous l'avons vu, ne sont même pas des perceptions ni de vraies connaissances; elles ne deviennent connaissances que quand nous leur attribuons une valeur objective par un jugement synthétique. Dès lors aussi, elles perdent leur passivité : le lien synthétique par lequel nous unissons nos sensations ou nos modifications subjectives à des causes objectives est un acte venant de nous, et qui, bien que naturel et spontané, n'en implique pas moins volonté. Pour affirmer ainsi l'extérieur, même matériel, il faut sortir de soi, se dépasser soi-même, ajouter quelque chose à ce qu'on éprouvait passivement et fatalement. Cette addition, cette synthèse est déjà un mouvement volontaire en même temps que raisonnable : elle implique adhésion spontanée à la valeur de notre sensibilité et de notre pensée; elle implique, selon le platonisme, les idées mêmes d'activité universelle, d'universelle intelligibilité et de suprême perfection.

On ne peut donc, comme nous l'avons déjà montré, admettre une sensation, une perception, ou même une intuition de Dieu analogue à ce qu'on appelle l'expérience. Dans ce dernier mode de connaissance, le sujet et l'objet ne sont unis que d'une manière transitoire et bornée. Car la sensation est un état particulier, et l'affirmation qui la suit est un acte également particulier. En d'autres termes, être parfait, un *esprit* absolu ne peut être connu comme une *chose*. Du reste, cette réalité des choses, que le sensualisme tient seule pour vraie, n'est qu'une réalité empruntée, reflet d'une réalité toute mentale. L'idée de l'activité est plus élevée et plus primitive que celle de la chose, puisqu'on ne peut concevoir les choses elles-mêmes que comme les modifications d'une activité diversement déterminée. Les choses, assurément, n'existent pas par l'inaction; toute chose n'est qu'un degré déterminé de quelque action. Aussi ne pouvons-nous pas apercevoir réellement et en elles-mêmes des choses existant hors de nous; nous ne voyons dans le monde objectif, suivant

la pensée de Fichte et de Schelling, que la limitation intérieure de notre propre activité spontanée; en un mot, l'être matériel n'est pour nous qu'au delà des limites de la volonté. S'il en est ainsi pour le monde extérieur lui-même, que sera-ce s'il s'agit de Dieu? Sentir ou percevoir fatalement une activité parfaitement libre qui serait Dieu, sont des expressions qui n'ont pas de sens. Si Platon avait entendu quelque chose d'analogue par son *intuition* du soleil intelligible, ce serait une erreur; mais on ne peut guère prendre au pied de la lettre une comparaison, et dans cette comparaison même il y a quelque chose d'admissible. Dieu doit être effectivement comme la lumière qui ne donne lieu à une perception discernable et particulière que dans les objets limités qui la réfléchissent; d'où personne ne conclura que la lumière n'existe pas en elle-même ou soit en elle-même invisible.

Le platonisme ne se représente pas non plus l'affirmation de Dieu comme une conscience proprement dite, surtout empirique. Sans doute, selon le platonisme, nous ne pouvons prendre de nous-mêmes une conscience réfléchie que par l'idée de l'absolu et du parfait, en plaçant pour ainsi dire notre être dans le domaine infini de la vérité intelligible et de la bonté. Nous ne pouvons nous affirmer nous-mêmes sans sortir de nous-mêmes, sans nous dépasser, sans nous rattacher à quelque chose de supérieur, sans nous relier au vrai et au bien infini. La grande identité : *moi* = *moi*, ou : *je suis*, n'est point si identique qu'elle le semble. Pour relier le moi-sujet au moi-objet, ce qui est une vraie synthèse, il faut user du principe universel d'objectivité et adhérer à l'*universel* intelligible. Mais nous n'avons pas empiriquement *conscience* de cette universalité de l'intelligibilité, qui n'est point notre moi propre et qui nous déborde de toutes parts.

Si la synthèse empirique, soit des sens, soit de la conscience, ne peut nous unir à un être absolu, dira-t-on que la *raison discursive*, que la simple analyse logique, fon-

dée sur le principe d'identité et de contradiction, en est capable? Ce serait une inconséquence. L'analyse ne trouve jamais que ce qui existait déjà dans le principe : Platon l'a soutenu avant Kant. Les raisons logiques d'affirmer Dieu présupposent toujours d'autres raisons, parce que notre logique ne peut être l'absolu même. Elle ne le serait que si elle était science absolue, que si elle était unité suprême du sujet et de l'objet, conscience éternelle et parfaite, c'est-à-dire Dieu même. Or, nous venons de le voir, nous ne pouvons pas avoir proprement la conscience d'une perfection que nous ne sommes pas. Donc, d'une part, nous ne pouvons pas prétendre à embrasser Dieu d'une science absolue; d'autre part, Dieu ne peut être l'objet purement logique d'une science relative et bornée : s'il n'était que cela et si nous pouvions le saisir par ce moyen seul, il deviendrait sans doute un objet de démonstration logique et une conclusion nécessaire, mais en perdant son caractère d'absolu et de parfait. Il faut donc espérer pour atteindre Dieu, sortir de la science purement logique, comme de la sensation et de la conscience; non que l'affirmation de Dieu doive être inférieure à ces états ou à ces actes, mais parce qu'elle doit leur être supérieure. La synthèse empirique et l'analyse rationnelle sont toujours particulières et bornées; leur prétendue nécessité ne s'étend qu'entre des limites au delà desquelles est l'inconnu, et cet inconnu demeure l'arbitraire tant qu'on ne l'éclaire pas d'une lumière supérieure.

Si la synthèse empirique et l'analyse rationnelle ne suffisent pas pour atteindre Dieu, comment donc l'atteindre? Ne sont-ce pas là nos seuls moyens de connaître? — Selon le platonisme, il existe un troisième procédé sans lequel les deux autres seraient eux-mêmes impossibles : c'est la synthèse supérieure de la raison, ou plutôt de l'âme entière, sans laquelle aucune opération de l'esprit, empirique ou logique, ne peut avoir lieu. Cette synthèse plus qu'empirique est nécessaire pour aller empiri-

quement du subjectif à l'objectif, du moi à l'extérieur. Cette synthèse plus que logique n'est pas moins nécessaire pour aller logiquement du même au même ou pour analyser les notions. Les logiciens parlent sans cesse d'aller du même au même, sans s'apercevoir que cette expression est contradictoire. Si vous alliez du même au même dans toute la force du mot, vous n'iriez pas du tout, et vous resteriez parfaitement immobile. Penser, n'est-ce pas marcher et avancer, par cela même relier et unir? L'analyse même est donc une synthèse : on ne peut aller du principe à la conséquence, ou du tout à la partie, sans quelque chose qui les relie et les unisse.

Dans cette synthèse supérieure qui domine toute connaissance particulière, la raison apparaît en premier lieu aux platoniciens comme essentiellement active. En second lieu, cette activité n'est pas aveugle et sans but : nous n'unissons pas les notions au hasard; nous cherchons à les unir intelligiblement, nous cherchons l'intelligible absolu. En troisième lieu, nous ne trouvons l'intelligibilité absolue que dans le complet et le parfait. La synthèse sans laquelle aucune connaissance n'est possible est donc, en définitive, un *acte* spontané de la raison et de l'âme entière par lequel nous posons les choses comme *intelligibles* en les unissant de plus ou moins loin à l'idée du parfait ou du *Bien*.

Dira-t-on que l'acte essentiel de la raison peut être purement subjectif? Refusera-t-on une existence objective à cette perfection, à cette Idée des Idées, par laquelle nous objectivons tout le reste? — On le peut, si on le veut; et comme nous sommes ici au-dessus de la sensation, au-dessus de la conscience individuelle, au-dessus de la logique pure, aucune fatalité sensible et aucune nécessité logique ne pourront faire violence à ce doute transcendantal. C'est au fond, selon le platonisme, l'objectivité de l'intelligence même qui est ici en cause; or, admettre l'autorité de la raison est nécessaire en un sens, parce que

nous y sommes forcés pratiquement et que nous ne pouvons nous passer de la raison; mais cela est volontaire aussi en un autre sens et spéculativement, parce que après tout la raison ne se prouve pas, et que, sous peine de cercle vicieux, il faut l'accepter spontanément et volontairement pour pouvoir s'en servir. Cependant, s'il n'y avait là que liberté pure, cette liberté ressemblerait à l'arbitraire et au hasard. Comment donc sortir de là, comment éviter à la fois la nécessité fatale et la liberté arbitraire? — C'est ici que le platonisme fait intervenir l'idée du *bien*.

Il n'est pas seulement nécessaire ou libre d'accepter la raison; mais cela est bon, bon en soi, bon pour nous, bon pour les autres, parce que l'objet même de la raison est le bien universel dont le nôtre dépend, et qu'il est bon d'adhérer au bien. Cette adhésion, sans détruire toutes les raisons inférieures, y ajoute la dernière raison, la raison suffisante et bonne. La raison *suffisante* n'est-elle pas celle qui est absolue et se fait elle-même, celle qui vient d'une volonté persuadée et non contrainte? Et en même temps la *bonne* raison n'est-elle pas celle qui repose sur le bien même, sur le parfait? Quoique n'étant pas Dieu, nous devons nous unir à lui dans un acte analogue à celui par lequel il peut s'affirmer lui-même; notre affirmation doit donc être à la fois raisonnable, libre et bonne, non pas arbitrairement libre ou indéterminée, mais déterminée par soi et par sa bonté propre. Dans cette affirmation, nous devons nous mettre tout entiers et nous donner tout entiers au Bien, sans que nous puissions, nous, le recevoir, le voir et le savoir tout entier. On comprend sans doute cette généreuse impatience par laquelle nous voudrions tout de suite voir, savoir et posséder; mais nous oublions que, plus la cause suprême fera et agira à notre place, moins nous ferons et agirons nous-mêmes, moins au fond elle fera elle-même pour nous. Notre condition, et en même temps

notre grandeur, consiste dans notre moralité raisonnable et volontaire; nous ne pouvons donc pas faire entièrement abstraction de notre bonté personnelle dans une science qui a pour dernier objet le Bien suprême : la métaphysique.

Platon avait entrevu cette part inévitable du moral dans la métaphysique, qui ne saurait devenir de la logique pure sans se détruire elle-même. Kant a insisté sur le côté moral de la métaphysique; seulement il a considéré l'acte de bonté volontaire et raisonnable par lequel nous adhérons au bien en soi comme une simple soumission au bien moral, à la *loi du devoir* ou à l'*impératif catégorique*. Voyons si ce n'est point encore faire dépendre la raison d'une nécessité.

Sans doute, Kant veut parler d'une nécessité morale, d'une obligation qui commande sans contraindre. Pourtant, une loi qui n'apparaîtrait que comme impérative, sans rien de plus, semblerait une règle négative et limitative, un joug propre à nous imposer une mesure et des bornes, propre à réaliser un ordre mathématique ou logique plutôt qu'un ordre vraiment spirituel ou moral. Le côté par lequel la perfection se manifeste comme règle ou loi n'est donc pas la vraie infinité, qui pénètre en toutes choses sans les limiter et sans être limitée par elles.

En conséquence, pour que je conçoive et accepte sans réserve le Bien infini, il faut qu'il m'apparaisse non seulement comme impératif, mais comme *persuasif*; il doit être non seulement suprême loi ou justice, mais suprême amour ou charité. Si je ne voyais rien de positivement bon et d'aimable dans le bien, je n'y verrais rien non plus de respectable ni d'obligatoire. Respecter, c'est encore aimer; et commander, c'est encore persuader. Ce qu'on n'aime absolument pas, ce en quoi on ne trouve pas l'attrait de quelque bien positif, le respecte-t-on? Et ce qui, tout en commandant, ne persuade point, ne

demeure-t-il pas extérieur, étranger, comme une nécessité gênante et inintelligible? Une obligation doit être d'abord acceptée comme obligation; c'est là son essence, méconnue par Kant et transformée en nécessité. Or, je n'accepte une obligation que parce que j'y reconnais un bien positif et absolument aimable. Il n'y a donc pas plus de *nécessité* morale dans l'idée du Bien suprême que de nécessité physique ou logique. Le Bien est le premier intelligible et le premier aimable dont parle Platon, et l'acte d'adhésion à sa réalité est plus qu'un acte de vertu stoïque : c'est un acte d'amour, de divine charité, de bonté. Ainsi, Kant a bien compris que la raison de toute croyance en un Dieu doit contenir un élément moral; mais il l'a restreinte à une forme rationnelle, encore extérieure et logique; il en a fait un lien de nécessité obligatoire, et il ne s'est pas élevé avec Platon jusqu'à l'essence même du bien, qui est de se faire désirer et aimer des êtres bons. Dieu ne peut être essentiellement la limite morale qui défend à mon intérêt d'aller plus loin; c'est l'illimité qui m'invite à franchir toute limite, y compris celle du moi, par mon intelligence, par ma volonté et mon amour.

En résumé, quoique en remontant de raison en raison je sois d'abord incliné à la croyance en Dieu par une sorte de nécessité naturelle de ma constitution, ce premier penchant ne suffit pas. J'y suis ensuite incliné par une multitude de nécessités logiques, mais il faut que j'y ajoute encore quelque chose par moi-même; et cette chose, je suis obligé moralement à l'ajouter, dit Kant; je suis obligé à vouloir que Dieu soit. Mais, en définitive, pourquoi suis-je obligé? Parce que la perfection parfaitement bonne, dit Platon, est aussi parfaitement intelligible et parfaitement aimable. Elle est l'Unité dernière vers laquelle tendent toutes les puissances de mon esprit, et où leur ascension dialectique trouve le repos.

Le suprême Idéal semble s'adresser non seulement à

notre intelligence, à notre volonté, à notre moralité, mais aussi à notre amour et à notre âme tout entière, pour nous poser cette question : « Aimes-tu mieux que je sois, ou que je ne sois pas? » A nous de choisir, non d'un choix aveugle, mais d'un choix à la fois très éclairé et très volontaire. Par cet acte, fondement de la religion naturelle, nous nous relions tout entiers, non à un idéal abstrait qui ne serait qu'un mode de nous-mêmes, mais à une réalité objective conçue comme notre principe et notre fin; nous reconnaissons une valeur absolue à l'objet suprême de notre raison, de notre volonté et de notre amour; nous acceptons et élevons au-dessus du monde sensible, comme infiniment plus vrai et plus réel, le monde intelligible, moral et divin, le monde des Idées et du Bien. Le monde divin s'accepte et ne s'impose pas. Voulons-nous qu'il soit notre patrie? A nous de dire si nous préférons rester les sujets de la Nécessité matérielle ou devenir les libres citoyens de la Cité céleste.

On se plaint parfois de cet acte d'amour intelligent, de *bonne volonté* morale, ou plutôt de charité religieuse, sans lequel l'existence objective de Dieu, ou, ce qui revient au même pour Platon, l'objectivité de notre raison ne peut être admise. Étrange idolâtrie, par laquelle on préfère la violence de la fatalité physique, mathématique ou logique, à la persuasion de l'amour. Quoi! vous aimez mieux être violentés et comme brutalisés par le Bien! Vous voulez que le Bien suprême soit une force matérielle, ou un théorème mathématique, ou un axiome logique, c'est-à-dire que le Bien suprême ne soit pas! Ou vous voulez qu'il se révèle à vous autre qu'il n'est, c'est-à-dire qu'il ne se révéle pas! Mais, par une contradiction étrange, s'il se révélait de cette manière, vous seriez le premier à repousser ce que vous aviez d'abord demandé. — Quoi! diriez-vous, l'être parfait n'est qu'une puissance invincible et brutale! Dieu n'est qu'un théorème de géométrie enfermé dans les limites d'$a + b = c$! Dieu n'est

qu'un axiome ou un syllogisme logique ! Mais alors j'ai en moi-même quelque chose de supérieur à lui ; j'ai en moi une volonté libre, aimante et bonne, plus absolue, plus infinie et plus parfaite que cette prétendue perfection ; je domine votre Dieu de ma pensée et de mon amour ; et, du haut de ma moralité, je ne puis qu'abaisser un regard dédaigneux sur votre nécessité physique ou logique. Elle pourra m'écraser, comme le monde écrase le roseau de Pascal ; mais le roseau pensant, aimant et libre, sera toujours plus noble que ce qui le tue. — Telles seraient vos paroles. Ne demandez donc pas que l'être parfait s'impose à vous en despote au lieu de laisser la dernière et la meilleure part à votre volonté raisonnable et bonne, sans préjudice de toutes les autres raisons. L'affirmation de Dieu ne pourrait être nécessaire que pour lui-même, grâce à la conscience qu'il a de lui ; et encore ne serait-elle point pour lui une vraie nécessité. Nous, ne pouvant avoir la conscience de l'absolu, nous avons, outre toutes les raisons logiques, le mérite moral d'accepter volontairement l'objet suprême de notre logique et de notre raison ; par là aussi nous nous acceptons nous-mêmes comme êtres raisonnables et libres, comme êtres moraux. Ce n'est pas tout ; nous ne sommes pas seulement par là vertueux, mais heureux ; car la loi de la volonté est un lien d'amour, et ce qui au premier abord semblait un ordre, est au fond une grâce, tout au moins une promesse. Ne ressemblons donc pas aux peuples enfants qui admirent chez leur souverain la violence despotique, et qui placent dans le ciel intelligible, comme sur les trônes de la terre, la Nécessité. Mieux vaut l'acceptation virile et douce de la liberté sur la terre et de la liberté dans le ciel des Idées.

En un mot, de même que l'objet suprême et *un* de la métaphysique ne doit pas être confondu avec toutes les relations physiques, mathématiques, logiques et morales, qu'il produit du sein de son unité, de même l'adhésion

du sujet à cet objet suprême ne peut être confondue avec les affirmations inférieures et dérivées dont elle est le principe. C'est pour nous un acte spontané de l'esprit *tout entier*, acte qui, dans son unité suprême, enveloppe et dépasse toutes les affirmations physiques, logiques et purement morales; il n'est rien de tout cela, il est tout cela et il est plus encore. C'est l'acte d'adhésion de l'âme tout entière et une au Bien tout entier et un; c'est l'acte d'expansion d'une raison qui est en même temps volonté et amour, ou d'une volonté qui est raison et amour, ou d'un amour qui est raison et volonté. Nous saisissons l'Unité, dit Plotin, par ce que nous avons de plus un en nous-mêmes. Nous saisissons le Bien, ajouterons-nous, par ce que nous avons de meilleur en nous-mêmes.

CHAPITRE II

LE SUPRÊME INTELLIGIBLE, UNITÉ ET ORIGINE DES IDÉES ET TERME DE LA DIALECTIQUE

I. Hypothèse des idées innées. Son caractère mythique. — II. Restauration de la preuve dialectique de l'existence de Dieu par l'Unité intelligible, supérieure aux contraires. — Cette Unité est-elle pour Platon virtualité pure, actualité pure, ou un terme supérieur aux deux à la fois ? Examen de l'antinomie entre la puissance et l'acte. — Supériorité de la conception platonicienne et alexandrine sur la conception aristotélique. Les Idées ou raisons intelligibles sont pour Platon les puissances de la réalité absolue.

I. Nous avons vu Platon chercher l'origine des *idées* dans l'intuition d'*objets* supérieurs aux sens et à la conscience, que saisirait la raison. Ces réalités intelligibles, par opposition aux réalités sensibles, sont la vérité absolue, la cause absolue, la substance absolue, l'infini, le parfait, Dieu même aperçu en quelque sorte sous divers aspects à cause de son rapport avec les choses sensibles. C'est à Platon que se rattachent les partisans des notions innées.

Un premier sens de l'innéité consiste dans l'hypothèse d'idées latentes en nous dès la naissance et qui, de confuses, deviendraient claires par l'usage. Socrate admettait qu'apprendre, c'est trouver en soi les idées et les enfanter comme par une maïeutique intellectuelle. De même, Pla-

ton dit souvent qu'apprendre, c'est se ressouvenir et retrouver en soi le monde des idées. A cette première forme de la théorie, qui est toute mythique, on peut objecter : — Rien ne prouve, rien ne permet de supposer que nous ayons des connaissances toutes faites en venant au monde ou même dans le sein de notre mère; la conscience et la mémoire ne nous en disent rien. Si l'idée innée est un élément constitutif de l'intelligence, comment échappe-t-elle à la conscience que l'intelligence a d'elle-même? Comment l'intelligence ne voit-elle pas ce qui la constitue? — Descartes donna une forme meilleure à la théorie des idées innées et leur substitua des prédispositions innées. L'élément *a priori* reculait ainsi de plus en plus. C'est l'idée, avait dit d'abord Platon avec Socrate. Mais une idée n'est point *a priori* : elle résulte, soit d'une action étrangère qui l'a mise en nous, et alors elle est reçue *a posteriori* du dehors; soit de notre action propre, et alors, comme Aristote le veut, c'est cette action, non son produit, qui est *a priori*. La disposition à concevoir l'idée, disent Descartes et Leibniz, voilà ce qui est *a priori*, comme la disposition à se détendre dans l'arc tendu. Mais une disposition suppose également, soit une habitude reçue du dehors *a posteriori*, soit une action qui l'a produite, et qui, encore, sera *a priori*. Quelle est donc cette action? — Selon les platoniciens, c'est une intuition des réalités intelligibles. Mais la même objection reparaît : cette intuition, en définitive, n'étant pas, selon les partisans des idées innées, une conscience de soi-même, une réflexion du sujet pensant sur soi, ne peut être qu'une perception d'objets transcendants. Par cela même, elle est encore *a posteriori*; la perception rationnelle offre un caractère de fatalité et de nécessité subjective tout à fait analogue à la perception sensible. Dès lors, que gagnons-nous à cette seconde sorte de perception et d'intuition? Ne tombe-t-elle pas sous l'objection d'Aristote aux Idées platoniciennes? — Pour expliquer les idées du monde sensible, Platon y ajoute les

idées du monde intelligible; il ressemble à quelqu'un qui, ayant un certain nombre de choses à compter, croirait rendre l'opération plus facile en doublant ce nombre.

Y a-t-il du moins une différence de nature entre les phénomènes perçus par les sens et les idées perçues par la raison? A vrai dire, les choses en soi sont encore des phénomènes, φαινόμενα, puisqu'elles sont saisies par une perception qui, pour être supérieure, n'en est pas moins extérieure. Des choses en soi, — dit Kant, pénétrant dans la pensée d'Aristote, — qui deviendraient pour nous un objet d'intuition ne seraient plus que les phénomènes d'elles-mêmes.

On dira que les objets de la perception rationnelle, comme la cause, la substance, etc., ont un caractère d'universalité. Mais comment pouvons-nous le savoir? La perception ou intuition d'une chose universelle est contradictoire et impossible, car la perception, comme l'a montré Aristote, indique quelque chose de particulier et de déterminé; et l'universel indique un objet indéterminé ou illimité. Mais admettons que la perception de l'universel soit possible. Saisir un objet universel, ce ne serait pas encore saisir, disent les kantiens, un objet *nécessaire*. Quand même, par exemple, nous pourrions percevoir l'universalité ou la totalité de l'espace, c'est-à-dire l'immensité, il ne s'ensuivrait pas encore que l'immensité fût nécessaire : de ce qu'une chose est partout et toujours, il n'en résulte point qu'elle ne puisse pas ne pas être. La nécessité interne ne permettrait pas le passage de la nécessité subjective à la nécessité objective qu'admettent les partisans de l'innéité.

Il en résulte cette conséquence que la réalité de ces objets saisis par l'intuition rationnelle demeure pour nous incertaine. Nous pouvons nous demander si nous ne sommes point dupes d'une illusion et d'un rêve, si nous ne sommes point encore dans la caverne des ombres, en croyant *apercevoir* des objets intelligibles. La nécessité



subjective avec laquelle ils s'imposent à nous peut être la nécessité d'une illusion provenant de notre constitution même. Comment le prisonnier de la caverne saurait-il si son intuition répond à la vraie nature des objets? Pour cela, il faudrait qu'il pût comparer son intuition avec les objets tels qu'ils sont indépendamment de cette intuition : problème insoluble. Nous ne pouvons pas sortir de nous pour voir si les choses sont hors de notre esprit comme elles sont dans notre esprit. De là, l'impossibilité d'affirmer ou de nier le monde intelligible si ce monde nous est extérieur.

Si les objets de la perception rationnelle demeurent incertains, parce qu'ils sont hors de nous et transcendants, ceux de la perception sensible auront-ils du moins gagné quelque chose ? — Les kantiens répondent négativement. Quand on a placé une substance inaccessible derrière les phénomènes, les phénomènes restent dans le même état. Le lien qu'on suppose entre les phénomènes sensibles et l'unité intelligible ne relie pas les phénomènes entre eux. Les phénomènes demeurent toujours dispersés et disséminés. Ainsi donc, au dehors de nous, des ombres sensibles; au-dessus de nous des reflets intelligibles; en nous, une nécessité de percevoir les uns et les autres qui n'est peut-être qu'une illusion; voilà ce que semble devenir la connaissance dans l'hypothèse d'une intuition d'objets intelligibles [1]. La théorie des idées innées, ainsi entendue, ne serait qu'un empirisme transcendant ajouté à l'empirisme ordinaire : on supposerait une expérience d'objets absolus, infinis, éternels, et on l'ajouterait à l'expérience des objets relatifs, finis et passagers. Cette expérience, nous l'avons vu, est une pure hypothèse, et, de plus, une hypothèse contradictoire.

On ne saurait donc accepter l'*intuition des Idées comme telles*, qui n'est qu'une représentation symbolique. Même

1. Voir Lachelier, *de l'Induction*.

en admettant une intuition intellectuelle, elle ne peut avoir pour objet des *Idées* diverses, mais une seule et même *Idée*, celle du *Bien*.

Mais l'essentiel du platonisme n'est pas dans la croyance à une intuition ou vision proprement dite des Idées; il est dans la croyance à la réalité des Idées au sein du premier principe et à une communication *quelconque* de notre être avec ce premier principe où réside l'intelligibilité suprême de l'univers. La transcendance des Idées n'implique pas pour Platon qu'elles soient vraiment *hors* de nous, et le *Parménide* a montré ce qu'il y a d'inexact dans ces rapports d'intériorité ou d'extériorité que l'imagination transporte du monde sensible au monde intelligible. La transcendance indique simplement une supériorité interne de l'Idée universelle par rapport à la conscience individuelle où elle est présente et immanente. Nous ne sortons pas de nous-mêmes pour apercevoir les Idées : si elles nous sont supérieures, elles ne cessent pas pour cela de nous être intérieures. L'intelligible est uni à notre intelligence. Si l'acte intellectuel par lequel nous saisissons le suprême intelligible laisse subsister une dualité entre la pensée et son objet, Platon cherche sous cette dualité une unité plus profonde. La vraie preuve dialectique de l'existence de Dieu est celle qui est fondée sur l'*unité* des Idées et des êtres dans un Bien supérieur aux contraires.

II. Des choses *différentes*, opposées même, doivent avoir des raisons différentes; sinon, leur différence même serait sans raison ; or il y a dans la réalité des choses diverses et contraires; donc il doit y avoir dans les raisons et au sein de l'intelligible quelque principe de diversité. De là la distinction des Idées entre elles, premier degré de la dialectique. Mais quelque diverses que soient les choses, et aussi les *raisons* des choses, elles ont cependant une double ressemblance : premièrement, ces choses et leurs raisons

existent toutes; secondement, elles sont toutes intelligibles. Si donc les choses les plus diverses ont en commun l'être et l'intelligibilité, il faut admettre une raison unique par laquelle elles existent et sont intelligibles. La dualité des raisons premières ne pourrait satisfaire l'esprit, car les deux termes auxquels on aboutirait alors auraient besoin d'un principe commun qui expliquât leur commune réalité et intelligibilité.

On reconnaît le principe du *Parménide* : — Quand on veut s'arrêter à deux Idées premières qui ne rentrent point l'une dans l'autre, on voit nécessairement s'élever au-dessus d'elles une troisième Idée, qui seule est vraiment primitive. S'il y avait deux raisons premières, il faudrait *une* raison pour laquelle il y eût *deux* raisons. Le langage, ici, est la fidèle expression de cette loi métaphysique : « *Tout* (infinité) a *une* (unité) *raison* (intelligibilité) d'*être* (existence). » Par là on affirme la synthèse des contraires, de l'un et du multiple, dans l'absolu. Le principe analytique de contradiction, qui engendrait la distinction des Idées, finit par s'absorber dans le principe synthétique de la raison suffisante, qui engendre l'unité des Idées : « Un est plusieurs, et plusieurs sont un. »

Ce n'est pas là une loi particulière à quelque système isolé ; c'est une nécessité absolue de tous les systèmes, parce qu'elle est la condition absolue de la raison, ou plutôt la raison même. Seulement, il y a une manière d'identifier les contraires qui semble la destruction de la raison par elle-même, et une manière de les unir qui est le triomphe le plus complet de la raison. « Ce n'est pas au hasard », dit Platon dans le *Philèbe*, « mais avec méthode, qu'il faut faire d'un plusieurs, et de plusieurs un. »

Tout dépend de la valeur qu'on accorde au terme final de la dialectique, à l'Unité compréhensive de la multiplicité. Cette raison universelle doit être conçue comme un centre d'où tout rayonne, et où tous les rayons sont en

puissance. Maintenant, prétend-on que ces rayons sont *virtuellement* dans un centre qui lui-même est exclusivement *virtuel*; alors rien n'en sortira. Tout étant possible sans qu'il y ait rien de réel, les choses demeureront éternellement possibles sans être; ou plutôt, rien ne pouvant être, rien ne sera possible. Donc les diverses perfections des êtres doivent, d'après la dialectique, être contenues virtuellement dans un centre réel et non dans un centre virtuel. Il faut tout réduire, selon le *Philèbe*, non à l'unité stérile du non-être, mais à l'unité féconde de l'Être.

Au fond, les deux doctrines qui sont en présence peuvent se ramener elles-mêmes à l'unité, pourvu qu'on entende les termes de la question à la façon des néoplatoniciens. Ceux qui parlent de la *virtualité* première ne veulent pas dire sans doute un pur néant, mais une puissance qui puisse véritablement être et se réaliser, une puissance que rien n'empêche de se produire, que rien ne rende impuissante; sinon, ce ne serait plus la puissance pure, et on y mêlerait quelque action limitante qui lui ferait obstacle, quelque acte qui s'opposerait à elle. La pure puissance est donc bien une puissance absolue, sans acte limitant et sans obstacle. Mais alors, quelle différence et quelle distance y a-t-il entre cette puissance absolue et l'acte absolu? Puisque réellement elle peut être et que rien ne l'empêche d'être, il est clair qu'elle sera, ou plutôt qu'elle *est* éternellement. Le moment de la pure possibilité n'est donc qu'une abstraction logique : la puissance absolue n'est pas d'abord réduite à n'être que possible, puis à être actuelle; car cela reviendrait à dire que d'abord elle ne pouvait pas, puis qu'elle a pu. Cela impliquerait, au premier moment, une action opposante, et au second une autre action triomphant de l'obstacle. Tout cela n'est point la puissance pure, vraiment puissante et vraiment une, d'où sortent tous les contraires. Ainsi, au fond, une virtualité complète est une réalité complète;

elle n'est virtuelle que par rapport à ce qu'elle peut produire d'autre que soi dans le temps et dans l'espace; mais, considérée en soi, dans son unité supérieure à toute multiplicité de temps et de lieu, elle est nécessairement connue comme réalité immédiate. L'être qui n'a besoin que de soi-même pour exister, ayant la puissance complète d'être ce qu'il est, est *actuellement* et éternellement ce qu'il est.

On trouve sur ce point, chez presque tous les philosophes, une véritable illusion d'optique. Beaucoup de métaphysiciens appellent pur possible une chose qui peut aussi bien ne pas exister qu'exister. Nous venons de le voir, cette prétendue possibilité pure est au contraire un mélange de possibilité et d'impossibilité; elle suppose un équilibre entre les raisons pour lesquelles elle peut être et les raisons pour lesquelles elle ne peut pas être. Le complet possible n'est point ce mélange inerte, qui est au contraire impossibilité et impuissance, et qui jamais ne pourra se déterminer sans une action extérieure capable de rompre l'équilibre. C'est d'Aristote que vient cette notion qui, ce semble, a fait prendre le change à presque tous les métaphysiciens; c'est Aristote qui a représenté la puissance pure comme pouvant aussi bien ne pas être qu'être; et en croyant par là décrire la puissance, il a réellement décrit l'impuissance. Platon, au contraire, donnait à ce mélange indéterminé, à cet équilibre inerte des contraires déjà décrit par Anaxagore, les noms d'impuissance, de stérilité, de pauvreté (πενία). Ce n'est point là qu'il plaçait la vraie puissance avec toutes les puissances particulières qu'elle renferme : il plaçait ces puissances, sous le nom d'Idées, dans le sein même de l'être absolu, qu'Aristote devait appeler l'acte pur. Aristote rejette comme contradictoire cette théorie des Idées ou des puissances actives : il semble trop tenir à son principe logique de l'exclusion du moyen terme, qui n'a réellement de valeur que pour les choses dérivées et

relatives, sujettes à la contradiction, et non pour l'Unité supérieure à toute contradiction ; il ne voit pas que le point de coïncidence est en tout la réalité même, et que la réalité absolue est la coïncidence éternelle des contraires dans une perfection qui les produit sans les subir. Il exclut donc la puissance de l'acte absolu pour la transporter à la matière. Dieu, dit-il, ne *peut* pas ; la matière peut. C'est confondre les extrêmes ; et cette confusion, entrevue par les Alexandrins, par Spinoza et par plusieurs autres philosophes, s'est perpétuée sans qu'on ait osé mettre ouvertement une identité là où Aristote mettait une opposition. De nos jours encore on oppose la puissance pure et l'actualité pure, sans se demander si ces deux choses ne sont pas absolument identiques. Nous venons de le voir, le pur possible, sans mélange d'impossibilité, est actuel par cela même ; car, s'il *peut* être, sans restriction, sans condition, sans rien qui le rende impossible, sans rien qui lui fasse obstacle, dites pour quelle raison il ne serait pas ? Ou il peut absolument être, et alors il est ; ou il n'est pas, et alors il y a une raison qui l'empêche d'être. Ne l'appelez donc pas le pur possible, mais donnez-lui son vrai nom : l'impossible. Le vrai possible, pur et sans mélange, ou inconditionnel, doit être la réalité suprême que Platon a conçue comme enveloppant toutes les puissances par cela même qu'elle enveloppe tous les actes. Quant aux puissances dérivées, elles sont conditionnelles ; et c'est la réalité inconditionnée qui, avec une indépendance absolue, les conditionne les unes par les autres. Si, par exemple, la cause suprême n'a pas créé de toute éternité l'espèce-homme, elle n'en a pas moins renfermé de toute éternité dans son sein la puissance de l'homme ; mais quelque condition, posée par elle-même, a empêché cette puissance de passer à l'acte immédiatement ou inconditionnellement ; cette puissance dérivée n'était donc pas *pure*. La puissance vraiment pure renferme toutes les puissances relatives

dans son activité absolue, toutes les virtualités dans sa réalité.

En définitive, il y a une raison commune de la réalité et de la virtualité, raison élevée au-dessus de toute réalité particulière et de toute virtualité particulière, qui doit être conséquemment l'unité parfaite de l'acte absolu et de la puissance absolue.

Cette Unité platonicienne est le suprême Intelligible auquel aboutit la dialectique et qui est supérieur à toute intelligibilité particulière comme à toute existence particulière. Ce n'est pas un intelligible qui serait intelligible sans être, et conséquemment inintelligible; ou un être qui serait sans être intelligible, qui conséquemment n'aurait pas de raison d'être ni de raison d'être affirmé. L'intelligibilité et la réalité, comme la puissance et l'acte, coïncident dans l'Unité.

Il en résulte que l'Unité, pour Platon, est ce à quoi rien ne manque, le complet, l'achevé, en dehors duquel et sans lequel rien ne peut être ni intelligible ni réel. La pure intelligibilité n'est point quelque chose d'inachevé, de borné, que limiterait je ne sais quoi d'inintelligible; elle ne peut donc pas laisser en dehors d'elle-même, comme une chose étrangère et inintelligible, la réalité ou l'existence. La réalité pure, à son tour, n'est point quelque chose d'inachevé et d'incomplet que surpasserait l'intelligible, et qui par conséquent serait dépassé par un intelligible sans existence. Toutes ces oppositions d'intelligibilité et de réalité ne sont ni le pur intelligible ni le pur réel, et appellent un terme supérieur vraiment pur, complet et achevé. Or, le « complet » n'est autre chose que le « parfait » ou le Bien.

CHAPITRE III

LA SUPRÊME ACTIVITÉ ET LE SUPRÊME DÉSIRABLE CAUSE EFFICIENTE ET FINALE

Restauration platonicienne de la preuve de l'existence de Dieu par le principe de causalité. — I. Nécessité d'une cause absolue. En quel sens une série infinie de causes relatives est possible. Cette série infinie suppose-t-elle encore au-dessus d'elle une cause absolue ? Solution platonicienne de l'antinomie établie par Kant entre la série infinie des causes relatives et la cause absolue. Point de vue propre aux sciences physiques; point de vue propre à la métaphysique. — II. Nature de la cause absolue. Examen des trois hypothèses qu'on peut faire à ce sujet. L'absolu est-il la pure imperfection, ou un mélange de perfection et d'imperfection, ou la pure perfection ? Que l'absolu, pour le platonisme, est Esprit pur.

Restauration de la preuve de l'existence de Dieu par le principe de finalité. — III. Que la cause absolue ne peut agir ni par nécessité mécanique, ni par nécessité logique, mais par la volonté du bien et par amour. Le suprême Aimable. — Que la finalité dans le monde n'est pas nécessité, mais spontanéité. Dieu, un ouvrier d'ouvriers.

I. Y a-t-il une véritable antinomie entre la série illimitée des conditions dans le temps et dans l'espace, que réclament les sciences physiques, et la cause inconditionnelle, que réclame la métaphysique? ou Platon pouvait-il admettre à la fois un monde engendré sans commencement ni fin, et un Dieu éternel qui en est « le père »?

Posons d'abord comme thèse la cause absolue, et voyons si cette thèse n'appelle pas comme conséquence sa prétendue antithèse, je veux dire l'infinité des causes relatives. La raison des raisons, la cause des causes, si elle est complète et parfaite, ne peut dépendre de la durée, ni être limitée dans son action à tel ou tel point du passé ou de l'avenir; car alors elle ne serait plus absolue, et on lui imposerait la condition d'attendre un certain temps pour se manifester. Il s'ensuit qu'elle agit éternellement. Son effet doit exprimer cette éternité par une succession sans commencement ni fin, qui en est l' « image mobile ». La thèse appelle donc l'antithèse.

Prenez-vous au contraire pour point de départ l'antithèse, c'est-à-dire la succession des phénomènes, vous retrouverez la thèse, c'est-à-dire la cause absolue. D'abord, tout phénomène qui apparaît dans le temps doit avoir des conditions antécédentes dans l'ordre même du temps, c'est-à-dire qu'il doit toujours être précédé d'autres phénomènes. En effet, un commencement absolu dans le temps serait inintelligible, puisqu'un commencement est une relation et qu'une relation ne peut pas être absolue. Comment d'ailleurs y aurait-il une raison suffisante ou absolue pour placer le premier anneau à tel point relatif du temps plutôt qu'à tel autre? La série des conditions, que Platon appelait la génération ou devenir, et qu'Aristote appelait le changement ou mouvement, est donc illimitée dans le passé et dans l'avenir. Il en résulte que les causes secondes elles-mêmes, dont les phénomènes sont les modes ou les effets, forment une série illimitée, dans laquelle chaque terme, suivant l'expression de Pascal, est à la fois causant et causé, ou, selon l'expression de Kant, conditionnant et conditionné. Maintenant, tout ayant une raison et une cause, cette série illimitée de conditions et de causes conditionnées doit avoir elle-même sa raison et sa cause. Il ne suffit pas que chaque terme ait sa condition empirique dans le terme précé-

dent, et ainsi de suite à l'infini ; car il resterait à expliquer rationnellement cette succession infinie de phénomènes : supposons, avec la métaphysique du pur mécanisme, qu'il n'y ait rien en dehors de la succession mécanique des phénomènes ; toute cause alors se réduira à un mouvement antérieur dans le temps. Or, il faut bien que ce mouvement, cet état antérieur soit lui-même quelque chose qui est devenu dans le temps ce qu'il n'était pas antérieurement. En effet, si cet état antérieur avait toujours été, sa conséquence n'aurait pas commencé d'être, mais aurait toujours été ; car nous sommes partis de cette hypothèse qu'une chose ne peut exister dans le temps sans entraîner immédiatement et nécessairement sa conséquence. Le fait par lequel une chose arrive est donc à son tour un fait qui suppose un antécédent, et ainsi de suite à l'infini. En d'autres termes, chaque chose n'est arrivée qu'en vertu d'une chose qui elle-même est arrivée ; ce qui a commencé suppose une chose qui a elle-même commencé, et ainsi de suite. Nous aboutissons ainsi à une série de commencements sans commencement. Or, tout ayant une raison déterminée *a priori*, cette série illimitée de faits conditionnés doit avoir elle-même sa condition et sa raison déterminante. Il ne suffit pas de dire que chaque terme a sa condition empirique dans le précédent, et ainsi de suite à l'infini, car il reste à expliquer cette succession infinie de phénomènes : une succession constante implique pour notre esprit quelque condition constante. Cette condition ne peut être un des termes particuliers de la série ; elle n'est pas non plus la série elle-même, qui n'existe que par ses éléments, qui de plus est toujours incomplète et inachevée, qui enfin n'est qu'un nombre ou une collection abstraite, sans puissance efficace. Immanente par son action à toutes les parties de la chaîne, sans se confondre ni avec un anneau ni avec l'ensemble des anneaux, la condition des conditions doit être en ce sens transcendante. Il faut donc concevoir la

vraie cause x hors de la série mécanique des phénomènes et de leur mutuelle nécessité. Si chaque terme emprunte son existence à un autre qui l'emprunte lui-même à un autre, et que tout soit emprunt sans qu'il y ait un prêteur, on aboutit à une impossibilité. Par conséquent, la proposition qui veut que *toute* causalité soit purement *physique* et mécaniquement *nécessaire* se détruit elle-même quand on la prend dans son universalité. Cette proposition était que rien n'arrive sans une raison suffisante et déterminée *a priori*; or, en remontant la série, on n'aboutit à rien qui suffise, on a une série de raisons insuffisantes; rien n'est vraiment déterminé *a priori*, la *place* de chaque terme est seule déterminée *a posteriori* par son antécédent. La vraie explication devrait partir d'une donnée qui s'expliquât d'elle-même; mais ici l'explication recule et fuit, comme dirait Pascal, d'une fuite éternelle. Dès lors il n'y a plus aucune nécessité réellement primordiale : les choses n'étant conditionnantes qu'après avoir été conditionnées, il n'existe qu'une nécessité subie de la part d'autrui et dérivée, non une nécessité en soi et pour soi. Par conséquent, la série infinie des êtres mobiles fait concevoir, loin de l'exclure, la nécessité d'une raison immuable, d'une Idée active en vertu de laquelle la nature s'est toujours produite et se produira toujours.

Cette Idée, la plus réelle des réalités, puisque toutes les réalités n'existent que par elle, n'est pas première dans l'ordre chronologique, mais dans l'ordre métaphysique. Vainement l'expérience et l'entendement la poursuivraient en rétrogradant dans le passé, en parcourant les phénomènes dans le sens de la longueur; il faut, par la raison, sortir des phénomènes, passer en dehors et au-dessus, du mobile dans l'immuable, du temps dans l'éternité. Il y a *continuité* dans la Nature; on y chercherait inutilement un point où la série des faits se brisât, et où apparût particulièrement un acte créateur : cet acte n'est pas plus ici que là, hier qu'aujourd'hui, aujourd'hui que demain.

Ce qui vous semblait d'abord inexplicable par des conditions purement scientifiques, ce qui vous paraissait nécessiter « l'intervention particulière de Dieu », un peu plus de science ou d'expérience le ramènera à des conditions concevables ou vérifiables, et renouera la chaîne des antécédents et des conséquents où vous aviez cru apercevoir une solution de continuité. Par là, vous vous êtes exposés à entendre appeler votre Dieu une sorte de machine métaphysique, un *deus ex machina*. En le faisant descendre dans la série linéaire de l'entendement et de l'expérience, de la διάνοια, vous avez compromis, aux yeux des sciences positives, le Dieu de la raison et de la métaphysique, de la νόησις. C'est mal comprendre l'enchaînement que doit avoir une œuvre divine : la Cause doit être présente partout à la fois dans son œuvre; mais elle ne peut être ici plutôt qu'ailleurs. On peut appliquer à la puissance de la Cause suprême la parole de Pascal : cette puissance est partout comme centre, et ses bornes ne sont nulle part.

En conséquence, la science positive ne doit jamais s'imaginer, quand elle ajoute un anneau de plus à la chaîne indissoluble des conditions empiriques, qu'elle supprime pour cela l'idée de l'inconditionnel. La métaphysique est désintéressée dans les systèmes des physiciens sur les causes secondes, et elle peut répondre au positivisme physique par une sorte de positivisme métaphysique qui maintient l'indépendance de la cause intellectuelle devant les causes matérielles. Tous les raisonnements ou tous les faits par lesquels les naturalistes ou les panthéistes s'efforcent de nous représenter le monde comme aussi absolu que possible, ne prouvent rien ni contre ni pour l'existence ou l'impossibilité de Dieu. On peut le faire voir *à priori*. En effet, si Dieu existe et crée un monde à son image, comme l'admet Platon, il devra créer un monde aussi semblable à lui-même et aussi absolu qu'il est possible sous tous les rapports; et c'est ce

que Platon admet aussi. Dieu devra donc, dans l'hypothèse même du spiritualisme platonicien, réaliser autant qu'il est possible le monde des panthéistes et des naturalistes. Dès lors, en croyant travailler contre le spiritualisme, ces derniers se trompent : ils montrent bien que le monde est aussi semblable que possible à l'absolu, — ce qui doit être; — mais ils ne réussissent pas à démontrer que le monde proprement dit soit l'absolu même, le pur absolu, parce qu'il est contradictoire qu'une existence soumise aux conditions du temps et de l'espace soit inconditionnelle. On peut donc accorder aux panthéistes et aux naturalistes tout ce qu'ils voudront, hormis ce dernier point, qui serait une franche contradiction.

Voilà pourquoi la métaphysique n'a rien à craindre des découvertes en physique, en astronomie, en physiologie. Condensation des nébuleuses, apparition naturelle des êtres organisés au milieu des êtres qui n'avaient encore que la forme minérale, hétérogénie, transformation des espèces, sélection naturelle et lutte pour la vie, universelle parenté des animaux, — autant d'hypothèses ou de découvertes scientifiques, comme on voudra, substituées aux miracles des théologiens et à l'intervention directe de la cause première dans les causes secondes, mais qui ne portent pas la plus légère atteinte aux raisonnements, bons ou mauvais, des métaphysiciens. Ce qui appartient aux sciences physiques, c'est seulement de déterminer les conditions imposées aux êtres conditionnés. Ces sciences ne peuvent pas et ne doivent pas faire intervenir dans l'ordre physique l'absolu même; mais elles peuvent encore moins en supprimer l'idée intellectuelle et morale, quelle que soit la valeur définitive de cette idée. Pauvre foi en Dieu, que celle qui s'inquiète et tremble devant le télescope de l'astronome, devant les cornues du chimiste, devant le scalpel du médecin, et qui semble se dire avec anxiété : Peut-être cette nouvelle expérience va-t-elle m'apprendre que Dieu n'existe pas! Newton a dit à la

physique de se garder de la métaphysique; la métaphysique devrait bien aussi maintenir son indépendance devant la physique.

Le positivisme et la métaphysique ne sont ennemis et vraiment inconciliables que par leurs négations, et non par leurs affirmations. Le positivisme rend un vrai service à la philosophie en montrant que les objets de la physique sont physiquement indépendants de la métaphysique; car il montre par cela même que l'objet de la métaphysique est à son tour métaphysiquement indépendant de la physique. Les conditions, en tant que conditions, ne dépendent pas physiquement de l'inconditionnel, mais seulement des conditions antécédentes; et, d'autre part, l'inconditionnel ne dépend pas métaphysiquement des conditions physiques et de leur série.

C'est là reléguer l'idée de Dieu, dira-t-on, dans une sorte de ciel inaccessible. — Inaccessible à l'expérience, assurément; mais où la raison est toujours présente. Faut-il donc faire descendre Dieu, comme les divinités païennes, dans le tumulte des phénomènes matériels ou dans la mobilité de la vie humaine? Nous le plaçons dans la région de l'absolu, bien au delà de notre monde; oui, sans doute; mais en même temps nous pouvons admettre sa présence universelle dans la nature et dans l'humanité. Il est loin de nous par son essence; il est près de nous et en nous par sa puissance et son amour. D'ailleurs, Dieu ne peut être immanent et intra-mondain qu'à la condition d'être transcendant et supra-mondain; car, pour qu'il soit présent à toutes choses et à chaque chose, il faut bien qu'il soit supérieur à tout; pour être intime à la fois à tous les êtres, il faut bien qu'il soit en lui-même quelque chose d'indépendant et d'absolu. L'immanence et la transcendance sont les deux caractères que Platon attribuait à l'Idée, par une apparente contradiction qui n'existe que pour l'imagination et où la raison découvre une harmonie.

En résumé, au lieu de choisir entre la cause absolue et l'infinité des causes relatives, on doit, selon le précepte de Platon, prendre les deux à la fois. Dire qu'un flambeau, obscur par lui-même, a emprunté sa lumière à un autre flambeau, ce dernier à un autre, et ainsi de suite à l'infini, c'est dire une chose possible sous le rapport du temps; mais encore faut-il qu'il y ait une flamme qui se soit ainsi communiquée sans commencement et sans fin, et dont tous les êtres se passent, comme de main en main, la vivifiante étincelle. Cette flamme lumineuse par elle-même, qui, d'après Philon et les Alexandrins, se communique sans se diminuer, et allume tout ce qui est éteint sans s'éteindre, cette flamme qui, selon la pensée de Schelling, n'a pas besoin de matière pour se nourrir et se nourrit éternellement de soi, c'est le pur Esprit. Si l'Esprit veut bien, sans commencement et sans fin, illuminer les ténèbres, est-ce une raison pour croire que les ténèbres brillent par elles-mêmes? Si, dans le ciel sans limites, se transmet d'astre en astre une lumière qui n'appartient à aucun et qui est pour chacun empruntée, cette transmission à l'infini nous dispense-t-elle de reconnaître une lumière qui se donne sans avoir été elle-même donnée, et qui, à jamais en possession de soi, rayonne inépuisable à travers l'infini? C'est la lumière intelligible de Platon, la lumière de l'éternelle pensée, qui est aussi la chaleur de l'éternel amour.

II. Pourtant, qui nous assure que cet Être où la mobilité des phénomènes a son immuable origine soit la perfection spirituelle? La preuve cosmologique ne s'arrêterait-elle point, comme Kant le soutient, à un absolu qui n'est peut-être pas identique à la perfection?

On rencontre trois opinions sur ce sujet. Pour les uns, la cause absolue est l'absolue imperfection, le Dieu-Néant. Selon d'autres, elle est douée d'un degré fini de perfection, comme les atomes de Démocrite.

Enfin, selon Platon et le spiritualisme, elle est l'infinie perfection.

D'après quelques hégéliens de l'extrême gauche, peu fidèles à la vraie pensée de leur maître, la cause première serait l'être absolument indéterminé, identique au néant, qui se détermine peu à peu, devient et se développe dans le monde. Mais de deux choses l'une, diront les platoniciens : ou votre idée cause est un néant absolu, ou elle est une puissance vague, un germe inconscient qui arrivera plus tard à la conscience de lui-même. Admettons la première hypothèse : le principe de causalité nous démontre qu'éternellement il ne se produira rien. Dans le néant, rien n'explique la production; tout la contredit. Prétendez-vous cependant que votre néant enveloppe le monde? On peut alors tourner contre vous l'argument de saint Anselme renversé. Le néant est une chose telle que l'on ne peut en concevoir une moins déterminée; or, si le néant possédait le monde en puissance, on pourrait concevoir une chose qui, ne contenant rien, même en puissance, serait moins déterminée que le néant, ce qui est absurde; donc le néant ne peut produire le monde.

Vous voilà forcés de mettre à l'origine des choses un germe imparfaitement déterminé, mais qui possède cependant un certain degré d'être, et dont la puissance de développement est déjà une perfection. Vous retombez alors dans l'hypothèse de ces matérialistes qui placent à l'origine des choses un degré *fini* de détermination. C'est là le moins rationnel des systèmes métaphysiques. Vous souriez du germe *humide* de Thalès, de l'*air* de Diogène, du *feu* vivant d'Héraclite, des *atomes* de Démocrite; et cependant vous imitez leurs théories. Ces philosophes, en effet, placent à l'origine des choses une matière de moins en moins déterminée et concrète; ils s'imaginent, en diminuant le degré d'existence de la matière, augmenter ainsi son caractère absolu. Ils ressemblent, pour imiter une

comparaison de Locke, à un homme qui trouverait absurde qu'un moulin de la grandeur ordinaire pût moudre la pensée, mais qui croirait, en diminuant la petitesse du moulin jusqu'à le rendre invisible, le rendre capable de penser; comme si, en fait de grandeur et de petitesse, tout n'était pas relatif. C'est l'histoire de la plupart des matérialistes : ils s'imaginent, en subtilisant et en diminuant la matière, en faire l'esprit, ou, en diminuant le relatif, en faire l'absolu. Mais, que le monde soit plus ou moins développé, qu'il possède plus ou moins d'être, cela ne change rien à la relativité que nous lui attribuons. Celle-ci ne dépend pas de la proportion dans laquelle on mêle la détermination et l'indétermination ; dès qu'existe le mélange, ce que Platon appelait le *mixte*, l'être est relatif et conditionnel. Voilà pourquoi les atomes et les germes sont une hypothèse si arbitraire : on leur attribue, sans aucune raison suffisante, l'existence plutôt que la non-existence, telle forme plutôt que telle autre, telle dimension, tel mouvement, tel degré de perfection; c'est l'arbitraire ajouté à l'arbitraire. On peut faire la même objection contre tout matérialisme qui place à l'origine des choses une matière déjà déterminée, un germe déjà fécond. Et cependant, c'est ce que vous êtes obligés de faire : le néant absolu étant stérile, vous êtes forcés d'accorder au germe primitif, à l'être nécessaire et inconditionnel, un certain degré de détermination, de puissance, de pensée obscure et même de bonté. Dès lors Leibniz demandera, au nom du principe de la raison suffisante : Pourquoi lui accordez-vous tel degré plutôt que le degré supérieur? et ainsi de suite à l'infini. Pourquoi ne dites-vous pas, en passant à la limite, que l'être absolu est absolument déterminé? Puisqu'il est absolu, rien ne lui fait obstacle, et il doit être actuel sous tous les rapports; puisqu'il est infiniment un et simple, il ne peut y avoir dans son être de contradiction. L'obstacle qui s'opposerait à la perfection actuelle de l'absolu serait lui-même l'absolu, et

on pourrait demander quel obstacle l'empêche à son tour d'être parfait.

Direz-vous qu'on peut supposer une chose dont l'existence serait inconditionnelle et absolue, mais dont la perfection serait soumise à des conditions et relative, un Dieu coupé en deux moitiés, l'une immédiatement réelle, l'autre progressivement réalisable, semblable à un serpent dont les deux tronçons séparés cherchent à se réunir? — Si l'existence seule est absolue, répondront les platoniciens, et si toute perfection, c'est-à-dire, au fond, toute qualité ou détermination, est conditionnelle, il en résulte qu'aucun degré de perfection, aucune qualité, ne pourra exister immédiatement et éternellement. Mais que sera cette prétendue existence? Une existence sans aucun degré de perfection, sans aucune qualité, aussi pauvre et indéterminée qu'il est possible de la concevoir. Ce n'est là qu'une abstraction érigée en chose absolue, et justement déclarée par Hegel identique au non-être. Vous êtes donc de nouveau forcé de mettre dans cette existence quelque qualité première, quelque commencement de perfection qui rende le reste possible, et conséquemment quelque perfection immédiate, absolue et inconditionnée. Donc, déjà, toute perfection n'est pas soumise à des conditions, et ce que vous appeliez tout à l'heure l'absolu d'existence est l'absolu d'une certaine perfection. Seulement vous dites que cette perfection première n'est pas parfaite, qu'elle est un minimum inconditionnel en lui-même, mais soumis dans son accroissement à des conditions. Cela revient, en définitive, à dire qu'il y a une chose absolue sous un rapport et relative sous un autre rapport. Or, comment comprendre qu'une chose soit partiellement absolue? La condition qui la rend en même temps partiellement relative ne pourra être qu'une action limitante, un obstacle extérieur ou intérieur. Si l'obstacle est extérieur, on aboutit au dualisme, qui pose plusieurs absolus qui ne le sont pas et qui appellent un terme supérieur ou une

« troisième Idée ». Si l'obstacle est intérieur, immanent à l'existence absolue elle-même, le dualisme ne disparaît pas pour cela; il pénètre seulement dans le sein même de l'absolu. Dès lors, l'absolu n'est ni la complète pauvreté ni la complète richesse, mais ce mélange de richesse et de pauvreté que Platon appelait le désir ou le besoin. Le besoin, demi-riche et demi-pauvre, peut-il donc être ce qui se suffit à soi-même et suffit à tout le reste? S'il est en partie riche, d'où lui vient sa richesse? S'il est en partie pauvre, avec quoi remplira-t-il sa pauvreté? Est-ce avec la richesse qu'il a déjà? Pour cela il faut que cette richesse soit déjà complète et contienne à l'avance tous les dons. Comment alors serait-elle accompagnée de besoin? Qu'elle se donne par amour à la pauvreté et au non-être qui ont besoin d'elle, soit; mais alors le vrai absolu n'est plus le besoin, c'est la richesse. Direz-vous que l'absolu s'impose à lui-même un besoin, se conditionne forcément lui-même, se soumet lui-même à des relations ou à des limites, se divise pour se réunir, se quitte pour se retrouver? Cela est inintelligible. S'il posait ces relations avec une absolue liberté et pour d'autres êtres que lui, s'il déterminait ces êtres sans être déterminé par eux, à la bonne heure. Mais non; d'après vous, il renferme malgré lui une opposition déjà réelle dans son propre sein, et non pas seulement possible pour autrui; il subit la contradiction sans la vouloir et sans la produire; il est lui-même la contradiction absolue, non résolue en soi, et à jamais insoluble. Qui ne reconnaît dans ce prétendu absolu la relativité même, le devenir ou le désir? On revient donc toujours à dire que le devenir lui-même est absolu; que l'absolu est le relatif, c'est-à-dire qu'au fond le relatif seul existe, et que l'absolu n'est pas. C'est toujours l'infinité des conditions secondes sans cause inconditionnée. On laisse alors la raison en présence d'une opposition non résolue; car relativité, c'est multiplicité et dualité; or, selon la loi de la dialectique, toute dualité suppose au-

dessus d'elle une raison unique qui la produise sans la subir. Nous devons donc revenir à l'unité; nous devons dire qu'il existe quelque chose de parfaitement un qui est l'absolue coexistence de toutes les déterminations. Ce principe enveloppe et développe toute la génération, mais dans une absolue indépendance; il pose et détruit toutes les relations, mais sans les subir; il fait se succéder les contraires, mais sans les recevoir en son sein, ou il ne les reçoit que sous la forme de l'unité et de l'harmonie. Nous nous retrouvons ainsi en présence du Bien de Platon, existence absolument déterminée en soi et par soi, et absolument déterminante pour autrui.

Ainsi, il semble qu'on ne peut se tenir à moitié chemin dans l'échelle dialectique; la pensée ne saurait demeurer suspendue dans la région mixte du relatif et du devenir, entre les deux absolus de l'être infini et du néant infini : il faut qu'elle monte avec Platon jusqu'au principe lumineux du Bien, immobile dans l'être, ou qu'elle retombe jusque dans les ténèbres de la matière informe et inféconde, immobile dans le néant.

III. Platon élève au-dessus des *causes nécessaires* et *mécaniques*, qu'il appelle αἴτιαι ἀνάγκαιαι, les causes intellectuelles et morales ou causes finales, qu'il regarde comme les seules vraies causes. L'âme motrice suppose l'intelligence, qui suppose elle-même la bonté souverainement désirable; au-dessus de la Nécessité matérielle règnent la Vie, la Pensée et l'Amour.

On établit souvent une antinomie entre la cause finale et la cause efficiente; pour le platonisme, la négation de l'une entraîne la négation de l'autre, parce qu'en dernière analyse la *causalité* et la *finalité* sont les formes diverses d'un même principe : la raison suffisante ou le *Bien*. S'il n'y avait que des causes efficientes nécessaires, il n'y aurait vraiment ni cause efficiente ni nécessité.

D'abord, la prétendue *nécessité mécanique* est ce qu'il

y a de moins absolu, de moins nécessaire en soi, de plus incapable de se suffire, de plus conditionné et de plus passif. Elle se résout dans des puissances qui transmettent une impulsion reçue, et qui ne sont conditionnantes qu'après avoir été elles-mêmes conditionnées. Il n'y a là qu'une nécessité subie de la part d'autrui, non une nécessité en soi et pour soi. Si cette dernière nécessité existe, elle ne pourra se trouver que dans l'être absolu qui est conditionnant sans être lui-même conditionné. Mais que sera cet absolu dans le sein duquel on veut mettre la nécessité? Par quoi sa puissance sera-t-elle nécessitée à se développer? — Par elle-même, dites-vous. — Être nécessité par soi, n'a pas de sens pour l'Unité absolue : car c'est subir de la part de soi-même une action, et, comme l'a dit Aristote, un être absolument un et indivisible ne peut être à la fois vraiment actif et vraiment passif sous le même rapport. Une puissance nécessitée par elle-même se résout ainsi en une puissance double, dans laquelle se trouvent une puissance conditionnante et une puissance conditionnée. Quelle est donc, encore une fois, cette puissance conditionnante, et, si elle est nécessitante pour les autres, peut-elle être en elle-même et par elle-même nécessitée? — A la place de ce mot vide, de cet x, vous essayez de mettre autre chose; vous dites : c'est une nécessité mathématique ou, ce qui revient au même, logique. Mais nous savons ce qu'il faut penser des rapports fondés sur le principe de contradiction ou d'identité avec soi. Ces rapports, au point de vue dialectique et métaphysique, supposent un terme absolu, qui pose les autres et se pose soi-même avec une activité affranchie de toute passivité.

L'acte par lequel ce terme absolu se pose doit avoir en lui-même une raison, et une raison qui soit explicative sans être nécessitante. Une semblable raison, demandera l'auteur du *Phédon*, peut-elle être autre chose que l'idée d'un bien possible, aimable et réalisable, par conséquent

l'idée d'une fin? Cette idée rend intelligible l'acte de la cause sans le produire mécaniquement ou mathématiquement; elle est une raison sans être une cause physique; elle explique, dit Leibniz, elle ne nécessite pas; tout au plus est-ce une nécessité morale, identique à la liberté même. Cette nécessité morale et finale du bien n'apparaît d'ailleurs sous la forme de la nécessité qu'aux êtres qui ne sont pas eux-mêmes le bien. Et encore, même sous cette forme inférieure, elle ne s'impose pas réellement à eux, et ils demeurent libres. Si leur liberté n'est pas parfaite, c'est qu'en eux la cause active est d'un côté, et la raison finale ou désirable est de l'autre; de là efforts, désirs, conditions, limitations de la liberté, nécessités subies. Au contraire, le bien que conçoit la cause absolue n'est point extérieur à elle-même; car, s'il l'était, il ne pourrait agir en elle et y produire la pensée et l'activité qu'à la manière d'une cause efficiente, ce qui reculerait encore le problème sans le résoudre. Il faut donc que l'idée du bien, conçue par la cause, soit la conscience même que cette cause a de sa perfection absolument intelligible et absolument aimable.

De là le platonisme conclut que le vrai principe des principes est le Bien réel en soi, par soi, pour soi, et réalisable pour autrui. La nécessité absolue, qu'on essaye si souvent de placer à l'origine des choses, est une fiction logique : nécessité et absolu sont deux termes contradictoires, puisque, nous l'avons vu, nécessité implique relation subie et dualité. L'absolu ne peut donc être qu'une volonté libre et bonne, il n'est point matière physique ni matière logique; il est l'Esprit qui n'agit sur le monde qu'en se faisant désirer et aimer.

Si l'action de la cause première et dernière n'est point en elle-même nécessité, produit-elle du moins en dehors d'elle-même et dans le fond des êtres qu'elle attire une nécessité véritable? Quelle est la nature du lien qui unit,

dans le monde, les moyens aux fins? Est-ce fatalité extérieure ou intime spontanéité?

Le monde ne peut être absolu de tout point, ou parfaitement spontané, puisqu'il n'a pas dans son existence la raison de cette existence même. Mais il sera aussi absolu que possible si, une fois existant, il se suffit à lui-même, agit par lui-même, se développe par lui-même, se donne à lui-même et par lui-même toutes les perfections successives qu'il peut acquérir, principalement l'existence morale et spirituelle, dont le caractère propre est de se produire elle-même librement.

L'œuvre la plus digne de Dieu et la plus semblable à son ouvrier est donc celle qui, une fois créée, est elle-même *ouvrière de sa perfection*, cause efficiente de sa bonté finale. Le monde doit être auteur de son propre optimisme pour avoir un optimisme véritable. Platon comprenait que la vraie science ne doit pas être reçue du dehors; de même pour la vraie vertu et le vrai bonheur (εὐπραξία). Sa conception n'a besoin que d'être généralisée pour être appliquée au monde. La vraie perfection, pour les êtres créés, n'est pas de recevoir toute faite la perfection des qualités passives, mais de pouvoir se la donner à eux-mêmes, et de pouvoir par eux-mêmes atteindre leur fin.

C'est par une psychologie incomplète qu'on arrive à méconnaître ce caractère essentiel de la finalité que doit offrir l'œuvre divine. On compare sans cesse le monde aux œuvres humaines, qui ne sont et ne peuvent être que des *automates*, comme la montre par exemple. Et encore l'ouvrier le plus habile est-il celui qui fait une montre capable de se passer de lui une fois faite, selon la remarque de Leibniz. Leibniz aurait pu ajouter que l'ouvrier réalise le plus qu'il peut l'absolu dans sa montre, mais qu'il n'en produit qu'une infidèle image par des relations toutes mécaniques, et en soumettant tous les rouages à la fatalité d'une première impulsion. C'est-à-dire qu'il réalise

la nécessité dans la montre, sans y réaliser la liberté; et cela, parce que la montre n'est pas une vivante unité ou individualité, mais une collection de parties auxquelles nous imposons du dehors une fin étrangère. Mais l'art divin doit être infiniment supérieur à l'art humain; il doit créer des individus ayant leur fin en eux-mêmes, et chez lesquels le fond projette la forme. Ces individus ne sont plus, comme le disait Leibniz, des *automates*. Erreur qui serait le vice de la théorie des causes finales dans Leibniz s'il fallait prendre les termes au pied de la lettre. La perfection *automatique* n'est pas la plus grande possible, parce qu'elle n'est pas la plus absolue qu'on puisse concevoir; la vraie perfection est la perfection *autonome*, qui enveloppe la liberté, l'intelligence, l'amour, sous la forme primitive de l'absolue spontanéité. Leibniz a bien eu lui-même cette conception; mais il ne l'a pas poussée assez loin, et il est retombé malgré lui dans les conceptions mécanistes. On retrouve parfois le même défaut dans l'optimisme de Platon. La finalité telle que Platon l'a conçue est trop souvent *automatique* au lieu d'être *autonome*. Dieu n'est alors qu'une sorte de géomètre et de mécanicien qui travaille la matière par le dehors et se contente de lui donner une forme. C'est le *démiurge*, dieu conçu à l'image de l'homme, qui produit le repos plutôt que le mouvement, l'équilibre passif plutôt que l'activité, l'inertie plutôt que l'énergie. L'homme, lui, ne fait qu'opposer les unes aux autres et limiter l'une par l'autre des forces préexistantes : roi de l'extérieur, il divise pour régner; mais Dieu doit être le roi qui unit toutes choses par le dedans, en aimant et en se faisant aimer. Si Dieu n'était que le démiurge du *Timée*, on pourrait et on devrait l'accuser d'être un ouvrier maladroit. Ne voit-on pas dans le monde des combinaisons malheureuses, des essais infructueux, des ébauches inachevées, des types incomplètement réalisés, des fins mal atteintes? Ce n'est pas assez de demander pour le monde

une perfection de qualités et de *formes* : si c'était là la seule cause finale du monde, le monde serait mal fait. Il faut demander une perfection de substance et d'activité, un caractère d'*absolu*; et alors la perfection formelle n'est plus qu'un résultat ultérieur qui doit être produit, non par Dieu, mais par le monde lui-même, et qui n'en a que plus de prix. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il y ait dans la nature des ébauches, des essais infructueux : ces ébauches sont celles que font les êtres eux-mêmes; elles ne sont pas l'œuvre de Dieu, mais celle des forces et des âmes individuelles.

En un mot, Dieu n'est pas un ouvrier qui fait des *œuvres*; c'est un ouvrier qui crée des *ouvriers*.

Cette formule semble l'expression la plus exacte de la véritable finalité, en même temps que contraire au faux optimisme. C'est d'ailleurs une déduction légitime de la théorie platonicienne. Tout en reconnaissant que Platon a mis dans l'action divine trop de mécanisme et d'esthétique, peut-on méconnaître le rôle qu'il accorde à l'âme du monde, principe du mouvement, idée vivante, Dieu engendré, qui engendre à son tour des âmes particulières et leur confie, comme à des dieux secondaires, le soin de façonner les diverses parties du tout? Ces âmes, grosses de la perfection, reviennent à Dieu par la dialectique de la pensée et de l'amour. Si les symboles du *Timée* donnent encore trop l'idée d'un Dieu artiste ou géomètre et d'une finalité mécanique, ce n'est là que la surface du platonisme : le fond est une conception *animiste* de l'univers, *qui se suffit à lui-même*, « qui comprend tous les animaux mortels et immortels, animal visible renfermant tous les animaux visibles, Dieu sensible image du Dieu intelligible, très grand et très bon, d'une beauté et d'une perfection accomplies, monde unique et d'une seule nature ». L'âme elle-même, ce microcosme, est aussi un Dieu engendré, image du Père exempt d'envie et capable d'engendrer à son tour. La finalité, que Platon

avait d'abord mise à l'extérieur des choses, pénètre donc dans l'intérieur. La cause finale, comme la cause efficiente, est une spontanéité absolue, qui agit en mettant au fond de tous les êtres une spontanéité relative. La théorie de Platon aboutit naturellement à la théorie d'Aristote; le maître et le disciple voient également dans le monde un *désir* qui s'élève de la pauvreté matérielle vers la richesse spirituelle.

CHAPITRE IV

LE BIEN, UNITÉ SUPRÊME DE L'IDÉAL ET DU RÉEL, DE LA PERFECTION ET DE L'EXISTENCE

I. Restauration de la preuve de l'existence de Dieu par l'identité de la perfection et de la réalité. — Origine platonicienne de cette preuve. Unité du suprême idéal et de la suprême réalité pour Platon. Pourquoi la perfection est conçue par lui comme *absolue a priori*. — II. Objections de Kant. La perfection est-elle conçue par nous comme simplement *possible*, c'est-à-dire comme relative? — III. Objections du naturalisme et de l'idéalisme abstrait ou conceptualisme. — La perfection est-elle conçue par nous comme *impossible a priori*? — Est-elle impossible *a posteriori*? Valeur des inductions tirées de l'expérience. Le platonisme peut-il appliquer à l'Idée des Idées ce qui n'est vrai que des idées inférieures et des existences inférieures? Distinction de la perfection matérielle et de la perfection spirituelle. Que l'absolu est l'Esprit pur.

I. La perfection, qui était pour les platoniciens la suprême raison d'existence, est devenue pour le naturalisme et le conceptualisme modernes une raison de non-existence. L'absolu s'est en quelque sorte déplacé; après avoir été le privilège de l'infinie perfection, il est devenu celui de l'infinie imperfection, et plus une chose a de qualités, moins il semble à quelques philosophes qu'elle doive avoir d'être. Pour les platoniciens, la perfection, impliquant l'existence, était *absolue*; pour Kant, elle est



devenue simplement *possible*; pour le matérialisme et pour l'idéalisme abstrait, *impossible*.

On peut suivre les diverses phases de ce bouleversement métaphysique en étudiant l'histoire d'une des preuves les plus vraiment platoniciennes de l'existence de Dieu, celle à laquelle saint Anselme a donné son nom, mais qu'il était loin d'avoir inventée. Le platonisme est comme en résumé dans cette preuve. Descartes et Leibniz en avaient bien compris l'importance; par malheur, la forme syllogistique a détourné l'attention du fond même de l'argument, qui est tombé bientôt en discrédit. Plus pénétrant que ses devanciers, Kant a parfaitement saisi l'importance de la preuve ontologique, à tel point qu'il y voit le fondement de toutes les autres preuves. L'argument des causes finales n'aboutit, selon lui, qu'à la conception d'un Dieu ordonnateur comme le δημιουργός de Platon, plutôt que d'un Dieu créateur; et cette preuve a besoin d'être complétée par l'argument tiré de la contingence du monde. Celui-ci, à son tour, n'aboutit, suivant Kant, qu'à la conception d'un être nécessaire et absolu. Mais l'être *nécessaire* est-il *parfait*? est-il le Dieu qu'adore le genre humain? C'est ce qui reste à prouver, et, selon Kant, la preuve est impossible. D'après lui, pour prouver que l'absolu est parfait, il faudrait pouvoir établir *a priori* la proposition réciproque : que le parfait est l'absolu. De ce que l'être absolu est parfait, il suit que *quelque* être parfait est absolu, et comme il n'y a qu'un seul être parfait possible, la proposition peut se convertir simplement de la manière suivante : l'être parfait est absolu. On se trouve alors en présence de la thèse soutenue par saint Anselme et Descartes. Au lieu de dire avec Platon : τί δέ ἱκανὸν; τἀγαθόν, on a τί ἀγαθὸν ἱκανόν. Or, c'est précisément cette identité platonicienne de la perfection et de l'existence absolue que l'argument ontologique essaye d'établir. Kant porte de ce côté tout l'effort de sa critique, et en triomphant de cette

preuve célèbre, il se propose de renverser l'ancienne métaphysique tout entière, fondée sur l'unité suprême de l'idéal et du réel, ou sur la valeur objective de l'idée de la perfection.

D'abord, il est exagéré de dire que toute la théodicée repose sur le syllogisme *a priori* de Descartes et de Leibniz. Si on ne peut pas passer par voie d'*analyse* logique de l'idée de perfection à l'idée d'existence, il n'en résulte pas, répondront les platoniciens, qu'on ne puisse passer par une *synthèse rationnelle* de l'existence relative à l'existence absolue, et de l'existence absolue à l'existence parfaite. L'ordre des termes n'est pas indifférent; la conversion scolastique des propositions, moyen tout mécanique et superficiel, motivé par des raisons de quantité ou d'extension, ne donne pas le droit d'altérer le fond des choses, ni l'ordre dialectique des pensées. De même, si on peut conclure du monde à Dieu, il n'en résulte pas qu'on puisse déduire de Dieu le monde. Mais, sans être « l'unique preuve de l'existence de Dieu », l'argument ontologique n'en contient pas moins une proposition d'une importance capitale. On peut faire bon marché d'un syllogisme scolastique; ce qui importe, c'est d'examiner cette maxime toute platonicienne : « La souveraine bonté enveloppe intelligiblement l'existence absolue. »

Dans son argument, saint Anselme n'a point, quoi qu'on en ait dit, la prétention de passer d'une pure notion et d'une pure possibilité *subjective* à une réalité *objective*. Il se tient dans le domaine de l'idée et des notions; seulement, il essaye d'établir un lien rationnel entre deux *idées*, — celle de perfection et celle d'existence absolue, — et il en conclut qu'un rapport d'opposition *dans notre pensée* entre ces deux choses est un rapport irrationnel.

Un point que la critique de Kant a solidement établi, c'est l'insuffisance du moyen terme choisi par l'ancienne métaphysique pour relier rationnellement l'idée de perfection et l'idée de réalité. L'argument ontologique tel



que l'exposaient saint Anselme, Descartes, Spinoza et Leibniz, consistait à conclure de l'idée de *perfection* à l'idée d'*existence* en prenant pour moyen terme l'idée de *nécessité*, et en s'appuyant sur l'axiome d'identité ou de contradiction [1]. Le moyen terme était vicieux, et l'axiome mal choisi. D'une part, l'idée de perfection ne contient nullement celle de nécessité logique, et, d'autre part, une nécessité purement logique n'implique pas l'existence réelle; le moyen terme ne convient donc à aucun des deux extrêmes : il n'est identique ni avec la perfection ni avec la réalité. D'où il suit qu'on ne peut pas, par voie de simple identité, passer de la perfection à la nécessité logique, puis de la nécessité logique à la réalité. — Mais de ce que le moyen terme est mal choisi et ne convient pas aux extrêmes, il ne résulte pas que les extrêmes ne se conviennent point et qu'aucun autre moyen terme ne puisse les unir. Le principe de contradiction, et la nécessité logique qui en dérive, ont été les idoles de l'ancienne ontologie. Essayons, pour restaurer dans le sens platonicien l'argument ontologique, de substituer au moyen terme de la nécessité celui de l'absolu, et au principe analytique de contradiction le lien synthétique de la raison suffisante : la valeur de la preuve sera-t-elle la même, et les objections de Kant ne perdront-elles point quelque chose de leur force?

Nous entendrons par l'absolu ce qui est complètement intelligible en soi, par soi et pour soi, l'intelligibilité sans limites qui est raison suffisante pour soi et pour tout le reste. Absolu, ou raison suffisante, ou intelligibilité parfaite, c'est, au point de vue du platonisme, une seule et même chose. Dès lors, la marche dialectique et ration-

1. « Il est absurde, dit Spinoza, d'imaginer une contradiction dans le sein de l'être absolument infini et souverainement parfait. Concluons donc qu'en Dieu ni hors de Dieu il n'y a aucune cause ou raison qui détruise son existence, et que Dieu existe *nécessairement*. » (*Ethique*, I, 11.)



nelle de la pensée, dans l'argument ontologique, consistera à unir d'abord la perfection parfaitement parfaite avec l'intelligibilité parfaite, et, en second lieu, l'intelligibilité parfaite avec la parfaite réalité. En d'autres termes, il s'agit d'établir dans notre pensée la suprême synthèse de la perfection, de l'intelligibilité et de la réalité.

En premier lieu, il y a synthèse pour la pensée entre la perfection et l'intelligibilité absolue. Une perfection conçue comme ne contenant pas elle-même sa raison suffisante, n'est pas conçue vraiment parfaite. C'est ici que l'on pourrait dire avec Platon et saint Anselme : — Au-dessus de cette perfection imparfaitement intelligible et relative à quelque condition supérieure, je conçois une perfection parfaitement intelligible qui est elle-même la raison des raisons, ou l'absolu ; si donc la perfection idéale est une chose à laquelle on ne peut ajouter rien de positif et qui exclut toute négation, elle doit comprendre la parfaite intelligibilité, chose très positive et principe de toute affirmation. — Lorsque j'unis ainsi la perfection et l'intelligibilité absolue, ce n'est pas par une vide et stérile identité, c'est par le lien de la raison suffisante ou de l'intelligibilité universelle. Ne pouvant pas concevoir la perfection comme inintelligible, ne pouvant pas non plus la concevoir comme imparfaitement intelligible, je suis obligé de la concevoir comme l'intelligible même, la raison suffisante, l'absolu. Ainsi pourrait s'opérer la première synthèse d'idées que doit contenir la preuve ontologique.

Voyons maintenant comment peut s'accomplir la seconde synthèse, entre l'idée de la suprême intelligibilité et l'idée de la suprême réalité.

Si la perfection est conçue comme la parfaite intelligibilité, il en résulte que je la conçois comme ayant en elle toutes les raisons d'être et comme n'ayant en dehors d'elle aucune raison qui puisse lui faire obstacle et l'empêcher d'être. Une intelligibilité parfaite qui ne contien-

drait pas sa réalité redeviendrait pour ma pensée une intelligibilité imparfaite ; et réciproquement, une réalité parfaite qui ne contiendrait pas son intelligibilité et laisserait en dehors d'elle sa raison d'être, redeviendrait une réalité imparfaite. Ainsi le principe de la raison suffisante, qui m'avait fait passer de l'idée de perfection à celle d'intelligibilité, me fait passer maintenant de l'idée d'intelligibilité à celle de réalité. C'est qu'au fond le principe de la raison suffisante a pour objet l'unité même de l'intelligibilité et de la réalité dans la perfection. Dès lors, toute cette argumentation conforme à l'esprit du platonisme tourne, si vous voulez, dans un cercle; mais ce cercle d'idées est mon intelligence même, et le mouvement que j'accomplis est celui sans lequel, selon Platon, tout autre mouvement me serait impossible. Ou rester immobile, ou me mouvoir, voilà l'alternative; mais, si je me meus, chaque mouvement intellectuel contiendra une adhésion implicite et spontanée à l'unité suprême de l'intelligible et du réel. Il est vrai qu'à la rigueur je puis demeurer immobile, au moins quelques instants et dans la spéculation systématique; mais je ne puis sortir de cet état contre la nature, je ne puis me mouvoir et penser, sans concevoir le parfait intelligible comme étant aussi la parfaite réalité. Et tout cela n'est pas de la nécessité logique, mais plutôt de la spontanéité intellectuelle; je ne suis pas poussé, entraîné fatalement : je marche, et chaque pas que je fais est pour Platon une preuve du premier moteur de toute pensée.

Ainsi, j'ai une raison de dire *a priori* que la perfection absolue *peut* être et n'a *a priori* aucune raison qui l'empêche d'exister; je puis dire encore *a priori* qu'elle *doit* être et qu'elle a une raison suffisante d'exister, une bonne raison, à savoir sa bonté et sa perfection. Il est donc *a priori* souverainement intelligible et souverainement aimable que la perfection absolue existe. Maintenant, existe-t-elle? — *A posteriori*, vous pouvez trouver des

raisons pour dire non, telles que l'existence du mal dans le monde; mais nous nous maintenons ici dans l'*a priori*; or, *a priori* vous pouvez bien dire non sans violer la nécessité logique, c'est-à-dire le principe de contradiction et d'identité, mais, en revanche, une négation *a priori* viole un principe supérieur : celui de raison suffisante; car cette négation n'a *a priori* aucune raison suffisante, et au contraire l'affirmation a, *a priori*, une raison suffisante. Ce n'est pas, il est vrai, une raison de nécessité logique; mais c'est mieux, car c'est une raison de suprême intelligibilité et de suprême bonté. L'affirmation sera donc un acte intelligible et bon, malgré son caractère de spontanéité sans contrainte, ou plutôt à cause même de ce caractère. — Je préférerais, dites-vous, le lien invincible de l'analyse déductive. — Illusion d'optique, répondront les platoniciens. Vous ne voyez pas que le principe même de contradiction et d'identité présuppose celui d'universelle intelligibilité. Or, comme vous n'êtes point l'universelle intelligibilité elle-même, vous serez toujours obligé d'affirmer quelque chose qui dépasse la portée de la déduction identique, une chose qui ne peut être objet de science analytique que pour une intelligence parfaite, et qui pour vous sera un objet de connaissance synthétique. D'ailleurs, pour passer par voie de déduction du même au même, pour faire une apparente analyse, il faut qu'il y ait entre les termes quelque différence; en ne croyant faire que diviser, on unit; en ne croyant aller que de l'identique à l'identique, on va de l'identique au différent. Pour cela, selon Platon, on s'appuie sur une commune mesure, qui est précisément la croyance à l'unité de l'intelligible et de l'être. Rejetez cette unité, et le lien même de l'identité devient impossible. Donc toutes nos affirmations particulières sont enveloppées par l'affirmation de l'intelligible; notre science se meut dans cette croyance comme notre corps dans l'espace. Supprimez l'espace, il n'y a plus de mouvement; supprimez la

croyance à l'intelligibilité suprême ou à l'unité absolue de la pensée et de l'être dans le parfait, il n'y a plus de science. Nous croyons à l'espace sans l'avoir parcouru tout entier; et de même, quoique ne pouvant embrasser dans notre science l'absolu et le parfait, nous y croyons afin de pouvoir croire à notre science. D'autre part, cette croyance nécessaire aux opérations discursives serait elle-même inexplicable, selon Platon, s'il n'y avait pas dans le fond de notre être et dans notre intime unité quelque chose qui nous met d'une certaine manière en possession de l'absolu et nous unit à lui. Cette chose qui est à la fois en nous, en elle-même et dans les autres, c'est l'Idée omniprésente, sans laquelle nous ne pourrions ni sortir de nous-mêmes ni rentrer en nous-mêmes. Refuser une valeur objective à ce suprême fondement de toute objectivité, même de la nôtre, à cet acte essentiel et constant de la raison, c'est mettre en doute, selon Platon, la raison même, et avec la raison, la conscience, et avec la conscience, la connaissance tout entière. Ce doute, il est vrai, est possible, mais il importe de reconnaître qu'il est la conséquence de l'objectivité refusée à l'idéal suprême.

II. Voyons maintenant, dans leurs détails particuliers, les objections de Kant à la preuve ontologique, et ce qu'un platonicien pourrait encore leur répondre.

— Vous confondez, dit Kant, la nécessité logique qui lie un attribut à un sujet donné avec la nécessité réelle des choses. Étant donnée la conception du triangle, je le conçois nécessairement comme ayant trois angles. Mais il n'est pas contradictoire de supprimer à la fois le triangle et les angles, le sujet et l'attribut. De même, étant donnée la conception de Dieu, je conçois nécessairement Dieu comme tout-puissant; mais il n'est pas contradictoire de supprimer les deux conceptions à la fois. De même enfin, étant données la conception du Parfait et celle de l'exis-

tence, je puis supprimer ces deux conceptions sans me contredire; car il ne reste plus rien avec quoi il puisse y avoir contradiction. » Toute l'argumentation de Kant repose, on le voit, sur l'ancienne définition de Dieu comme être nécessaire, c'est-à-dire comme être dont le concept enveloppe logiquement l'existence, à tel point que l'existence pourrait en être déduite par voie d'analyse ou d'identité. Or, si une chose nécessaire est en effet une chose dont la notion enveloppe logiquement l'existence, c'est-à-dire une chose identique à sa notion logique, il est bien vrai alors qu'on ne pourra pas démontrer l'existence de Dieu par les preuves de l'école. Faut-il le regretter? N'est-il pas plutôt heureux que la dialectique formelle des logiciens n'ait pu réussir à remplacer par une semblable abstraction le Dieu supérieur à la pure logique, le Dieu que Platon et les Alexandrins élevaient même au-dessus de l'intelligence proprement dite? Kant montre fort bien que la nécessité logique, entendue dans le sens qui précède, ne peut être attribuée au concept de la perfection. Il montre qu'en analysant l'idée d'un être nécessaire ainsi conçu, on ne trouve pas que cet être soit nécessairement la perfection; et, réciproquement, que l'idée de perfection n'enveloppe pas une nécessité logique analogue au rapport de la notion d'angles avec la notion de triangle. On peut abonder dans son sens, et aller même plus loin que lui, comme nous l'avons déjà fait : non seulement l'idée de nécessité logique n'enveloppe pas celle de perfection, mais elle l'exclut plutôt, parce que le relatif exclut l'absolu. Chercher Dieu dans la série des nécessités logiques revient à le chercher dans la série des nécessités physiques. Les logiciens qui entreprennent cette sorte de voyage à la recherche de l'absolu, ressemblent à des physiciens qui espéreraient, en remontant de siècle en siècle dans le passé, rencontrer enfin l'acte créateur. Pour trouver l'inconditionnel, il faut s'élever au-dessus du conditionné, et pour trouver l'absolue perfection, il faut s'élever

au-dessus des raisonnements discursifs fondés sur la simple identité logique.

Ces concessions une fois faites pour ce qui concerne le caractère de *nécessité* attribué à Dieu, un platonicien pourra refuser de les faire quand il s'agit du caractère d'*absolu*.

Il s'efforcera d'abord de montrer dans l'argumentation de Kant une pétition de principe. Kant assimile une affirmation ayant pour objet le terme absolu de la dialectique, ou l'unité des Idées, avec les affirmations qui ont pour objet des Idées inférieures et relatives, par exemple celle de triangle, qui peut très bien être conçue comme séparée de celle d'existence, ou celles de puissance et de sagesse, qui sont des attributs particuliers. Mais, de ce que la raison de possibilité et la raison d'existence actuelle demeurent différentes tant qu'on n'est pas parvenu au sommet de la dialectique, de ce que la dualité subsiste pour notre pensée entre l'intelligible et le réel tant qu'on n'est pas arrivé à l'Unité, doit-on conclure qu'elle subsiste aussi dans l'Unité même? doit-on raisonner sur le Principe comme sur le triangle, sur la puissance et sur d'autres perfections particulières nécessairement mêlées d'imperfection? Induire du relatif à l'absolu, c'est supposer ce qui est en question, à savoir que nous concevons toutes choses comme relatives.

A priori, l'idée de perfection et celle de relativité s'excluent, tandis que l'idée de triangle et celle de relativité s'appellent mutuellement. Le sujet *triangle* ne peut être uni dans ma pensée à l'attribut *existence* que conditionnellement, c'est-à-dire sous la condition d'un troisième terme supérieur aux deux autres; mais, si je place en face l'un de l'autre le sujet *perfection* et l'attribut *existence*, je ne puis plus subordonner leur union à un terme supérieur, à une condition, car il n'y a point dans ma pensée d'idée supérieure à celle de la perfection parfaitement parfaite. L'objection du troisième homme ou du troisième

terme, à laquelle revient celle de Kant, semble donc ici impossible; ἀνάγκη στῆναι. Dans ma pensée, *a priori*, la perfection est *conçue* comme une chose absolue, non comme une chose dont l'existence serait relative à un terme supérieur. Donc, si j'enlève *a priori* dans ma pensée l'attribut d'existence au sujet perfection, ou je l'enlève sans raison suffisante et arbitrairement, ou je l'enlève en vertu d'une raison supérieure et je subordonne la perfection à une condition qui la domine; dès lors elle n'est plus pour ma pensée la vraie Idée des Idées. — Mais, dit Kant, je puis supprimer le sujet et l'attribut, sans violer le principe de contradiction. — Soit, mais vous violez alors tout au moins *a priori* le principe de raison suffisante; car, encore une fois, ou vous faites cette suppression sans raison, ou vous la faites en vertu d'une raison que vous concevez comme dominant les deux termes, et comme pouvant en empêcher l'union. Vous concevez donc quelque chose de supérieur à la perfection. Que peut être, *a priori*, cette raison qui empêche la perfection d'exister? Elle est certainement inconcevable *a priori*. Vous êtes donc obligé, pour suppléer aux raisons *a priori*, qui sont toutes contre vous, d'emprunter des raisons à l'existence *imparfaite*, et vous imposez ensuite ces mêmes conditions à l'existence *parfaite*; chose sans raison suffisante, pour ne pas dire contradictoire. La seule objection *a posteriori* est l'incompatibilité de la coexistence d'un être parfait avec un monde rempli de maux. Mais il est convenu que nous sommes dans un domaine de pures idées, et devons nous placer par la *pensée* au sommet de l'angle où les côtés coïncident; à ce point de vue vous raisonnez toujours comme si nous étions sur un côté séparé de l'autre; vous supposez toujours quelque chose de supérieur qui empêche la coïncidence et produit l'écartement. Mais de deux choses l'une : ou l'intelligibilité et la réalité ne coïncident pas encore pour nous, et alors nous ne sommes pas encore au sommet de la pensée; ou nous

sommes vraiment en présence de l'Unité suprême telle que nous la concevons, et alors l'intelligibilité coïncide pour nous avec l'idée de réalité. Le procédé de l'intelligence, ici, n'est pas une déduction descendante, mais une *dialectique ascendante* qui ne trouve de repos que dans l'idée de l'Unité absolue.

Kant insiste et dit : — « Soit : la perfection et l'absolu sont unis *dans notre pensée*, mais de quel droit *objectiver* cette pensée? De quel droit dire : la perfection absolue que je conçois, existe. Est-ce là une proposition analytique? Cela ne se peut : car, ou bien le sujet est une perfection purement possible, et alors vous n'y trouverez pas par l'analyse l'attribut de la réalité ; ou la perfection est posée déjà comme réelle, et vous supposez ce qui est en question. Donc, la proposition ne peut être que synthétique. Mais, si elle est synthétique, il n'y a pas contradiction à supprimer l'attribut, et à dire que la perfection *n'existe pas*.

— Non, encore une fois, il n'y a pas là de contradiction ; et la proposition est en effet synthétique. Mais c'est une synthèse fondée sur la raison suffisante, synthèse qu'on ne peut détruire sans rejeter ce principe. Un tel lien ne vaut-il pas autant et mieux que le lien d'identité? Si Kant ne voit pas la raison suffisante qui nous autorise ici à faire la synthèse du possible et du réel, c'est qu'il entend toujours par pur possible une chose qui peut aussi bien ne pas être qu'être, une chose où les côtés de l'angle ne coïncident pas. Nous avons vu déjà que cette prétendue possibilité pure est au contraire impuissance ou inertie. Kant s'inspire de la notion aristotélique sur le pur possible, et son objection renferme une confusion de contraires. Au sujet : « une perfection parfaitement possible », j'ai vraiment le droit d'ajouter *en idée* cet attribut : « une perfection parfaitement actuelle ». D'une part, en effet, nous n'avons pu trouver *a priori* aucune raison qui empêche la perfection parfaitement possible d'exister ; et

d'autre part, sa perfection même est *a priori* une raison positive, suffisante pour obtenir notre adhésion *a priori* dans le domaine des pures idées. Il est vrai que cette adhésion n'est pas nécessaire et fatale ; elle est simplement spontanée, intelligible, rationnelle et morale.

Kant fait une dernière objection, qui renferme la même assimilation de l'absolu au relatif. — « Comment relier au sujet *perfection* l'attribut *existence*, si l'existence n'est même pas un attribut qui puisse ajouter quelque chose à l'idée du sujet? Que je conçoive Dieu comme simplement possible ou comme réel, l'idée n'en reste pas moins la même dans les deux cas. Un thaler est toujours le même thaler dans ma conception, que je le possède ou que je ne le possède pas dans ma caisse. » — Kant dira-t-il aussi que concevoir la richesse parfaite, c'est concevoir la possibilité de posséder tous les thalers sans en avoir aucun ? N'est-ce pas là plutôt l'absolue pauvreté, qui n'implique pas la réelle puissance de posséder tous les thalers, mais au contraire l'impossibilité de les posséder. Platon reprocherait à Kant de confondre la déesse de la Pauvreté avec le dieu de l'Abondance. Selon Kant, il n'y a pas de différence entre concevoir une perfection purement possible parce qu'elle n'est pas, et une perfection purement possible parce qu'elle est parfaitement réelle. Mais il est si peu indifférent de concevoir Dieu comme unité du possible et du réel (c'est-à-dire comme absolu) ou comme n'ayant pas sa réalité dans son intelligibilité même (c'est-à-dire comme relatif), que par la première conception l'idée de Dieu est posée, et par la seconde, niée ; dans le premier cas on pense à Dieu, dans le second on pense à autre chose que Dieu, et même à son contraire. Un Dieu qui peut être empêché d'exister par quelque raison supérieure, n'est point Dieu. Ne traitez donc pas la notion de Dieu, sommet de la pensée, comme celle des êtres finis dans lesquels se séparent l'essence et l'existence, la possibilité à venir (qui implique une im-

possibilité présente) et l'acte immédiat. Supposer quelque raison qui enlève au parfait l'existence, ce n'est pas seulement le faire passer dans notre esprit à l'état de pur idéal, c'est le nier absolument, c'est lui enlever l'essence avec l'existence. — « Le réel, dit Kant, ne contient ici rien de plus que le possible; s'il en était autrement, l'idée que nous avons d'une chose ne serait point complète tant que nous ne la concevrions que comme possible. » — Oui, certes, on n'a point l'idée complète de l'être parfait, du *Bien*, tant qu'on le conçoit comme conditionnellement possible ou comme relatif, puisque alors on a l'idée d'un Bien qui a besoin d'autre chose que de lui-même pour exister, qui n'est ni absolu ni parfait. Non seulement ce n'est pas là l'idée complète de Dieu, mais, encore une fois, c'est la négation de cette idée.

On voit que l'argumentation de Kant repose sur une assimilation de l'idée du parfait tantôt aux notions logiques purement nécessaires, tantôt aux réalités empiriques purement contingentes. Dans celles-ci, nous concevons une séparation entre l'intelligibilité et la réalité. Au lieu de cette séparation, l'idée du Bien apparaît aux platoniciens comme l'absolue synthèse : c'est le point culminant de la raison pure, où Platon voit les deux ordres logique et ontologique, d'abord distincts, se confondre dans une commune origine ; c'est l'idée suprême où il place à la fois l'intelligible et le réel, la pensée inséparable de l'être et l'être inséparable de la pensée. Kant refuse de s'élever avec Platon jusqu'à ce sommet ; il nie la réalité du point de coïncidence vers lequel tendent également toutes nos pensées, et sans lequel elles n'auraient ni mouvement ni direction ; dès lors, la logique et l'ontologie, le subjectif et l'objectif, le rationnel et le réel, demeurent à jamais séparés par un infranchissable intervalle, et la pensée, réduite à se demander si elle atteindra jamais l'être, suspendue comme à moitié chemin entre ciel et terre, demeure inquiète en face d'elle-même dans le doute transcendantal.

Ainsi, comme argument logique et analytique, l'argument platonicien de saint Anselme tombe sous la critique de Kant; comme argument dialectique et synthèse finale d'idées, il conserve une certaine valeur, au moins dans le domaine des pures idées et de l'*a priori*. Il est certain que notre esprit ne trouve de satisfaction complète que dans l'idée d'une perfection absolument réelle ou d'une réalité absolument parfaite. A ce point de vue, chacun dit avec Bossuet : Pourquoi l'imparfait serait-il et le parfait ne serait-il pas? — La seule réponse, c'est de dire : parce que l'imparfait existe et que son existence est inconciliable avec cette perfection absolue. L'objection vient donc des faits, non des idées mêmes. Tant qu'on demeure dans la région des idées, tout invite à objectiver l'idée du parfait, du *complet*, du παντελῶς ὄν, qui, pour être complet, doit avoir l'absolue existence. Il s'agit simplement de savoir, dans cette région, quelles pensées il faut unir *a priori*, quelles pensées il faut séparer ou non.

En résumé, ou vous pensez vraiment Dieu, et alors vous le *pensez* comme parfait intelligible et comme absolue existence; ou vous pensez autre chose que lui, par exemple le monde relatif, et, le confondant avec Dieu, vous ne pensez plus Dieu comme absolu. Platon vous dit : Regardez à l'Orient où est le soleil, et vous pourrez le voir se lever; — vous vous tournez vers l'Occident, que vous confondez avec l'Orient, et vous dites : Je ne vois pas le soleil. — C'est, dit Platon, que vous ne regardez pas là où il faut regarder. De même, au sommet de votre intelligence luit le soleil intelligible, la perfection absolue; mais à l'autre extrémité est la nuit de la matière, pure imperfection en elle-même et perfection relative en tant qu'elle peut être illuminée par le Bien. Si vous regardez vers la nuit au lieu de regarder vers le soleil, comment pourrez-vous voir autre chose que ses premières et ses plus obscures lueurs, la première aurore qu'il

répand dans les régions lointaines des ténèbres ; le soleil n'est pas là, mais seulement son image encore incomplète, par cela même incertaine et indécise : tournez-vous vers l'Orient, vers la région des idées pures, et de loin vous verrez le soleil intelligible dans sa splendeur.

III. Par un changement de tactique inévitable, les adversaires de la preuve platonicienne ont voulu démontrer l'impossibilité même du parfait et de son caractère *absolu*. L'analyse de Kant a été un moyen terme et une transition entre les deux extrémités contraires du platonisme et du naturalisme.

L'idée de perfection implique, suivant Platon, celle de l'absolue existence ; d'après le naturalisme et l'idéalisme conceptualiste, qui s'accordent à changer l'idéal en abstraction, elle implique l'impossibilité de l'existence : loin d'être ce qu'il y a de plus absolu, elle est ce qu'il y a de plus relatif.

Aux partisans de cette dernière doctrine on peut adresser d'abord la question suivante : — Ou c'est *a priori* ou c'est *a posteriori* que la perfection exclut la réalité. Examinons successivement les deux hypothèses.

Dites-vous *a priori* que la perfection ne peut être conçue comme parfaite qu'à la condition d'être conçue sans existence ? Singulière hypothèse, d'après laquelle l'homme devrait s'écrier : — Combien je suis heureux de ne pas être parfait, puisque alors je ne pourrais plus être ? Pauvre perfection, qui a le triste privilège de rencontrer autour d'elle tous les obstacles à l'existence, tandis que les êtres inférieurs ont sur elle cette immense supériorité de ne rien trouver qui les empêche d'être ! La perfection sans bornes est tellement bornée de tous côtés par des conditions qui la dominent et la lient, qu'elle ne peut sortir du néant où elle est emprisonnée. La puissance absolue est absolument impuissante à se réaliser, et le reste est tout-puissant pour l'empêcher d'être. En un

mot, la perfection a toutes les qualités ; il ne lui manque que l'existence. Heureux donc, encore une fois, les êtres imparfaits, parce qu'eux seuls existent ! Heureux les êtres d'une puissance infiniment petite, parce qu'eux seuls ont la puissance de se réaliser ! Heureux les êtres d'une intelligence finie et pauvre, parce qu'eux seuls savent trouver dans leur pensée obscure les moyens d'arriver à l'existence ! Heureux les êtres d'une bonté finie, parce que le triomphe sur le mal et le néant leur appartient ! Heureux ceux qui ont faim et soif de vérité, de beauté, de justice, parce qu'eux seuls en seront rassasiés, bien qu'en elles-mêmes la vérité, la beauté, la justice, dont ils veulent se nourrir, n'existent point ! Heureux enfin ceux qui souffrent et pleurent sur leur imperfection, car ils se consoleront en pensant que le royaume de l'être leur appartient !

Est-ce *a posteriori*, non plus *a priori*, que vous refusez à la perfection la *possibilité*, et ne faites-vous appel qu'à l'expérience ? Alors, la question étant de savoir si l'idée absolue de la raison peut être assimilée aux objets relatifs de l'expérience, qui ont besoin d'autre chose pour exister, vous prenez pour accordé ce qui est en question. Encore une fois, le seul témoignage de l'expérience qui puisse être invoqué, non contre la possibilité, mais contre la réalité de l'être parfait, c'est l'existence du mal.

De ce que le parfait est dans notre pensée sans être dans notre existence ni dans les existences extérieures, vous concluez que le parfait ne peut être dans aucune existence et n'a aucune existence. Si vous voulez dire simplement, avec Platon et les Alexandrins, que la réalité de la perfection est infiniment au-dessus de toutes les essences ou existences que nous connaissons, et qu'il serait irrationnel de l'enfermer dans l'idée de ces existences, à la bonne heure. Mais il ne semble pas que ce soit là votre vraie pensée ; en effet, si vous vouliez réellement élever la perfection au-dessus de l'être, vous ne la

placeriez pas au-dessous, et ne la changeriez pas en une abstraction inférieure à la réalité la moins concrète et la plus pauvre. Si vous trouviez que toutes les formes de l'existence, même de l'existence spirituelle, sont trop inférieures à la perfection pour lui être attribuées dans notre pensée, à plus forte raison devriez-vous trouver que l'état d'abstraction logique est infiniment au-dessous d'elle pour notre pensée. Si l'attribut de parfaite intelligence vous semblait vraiment indigne d'une idée si sublime, l'attribut de simple mode intellectuel devrait vous sembler plus indigne encore.

La doctrine en question est moins voisine du néoplatonisme alexandrin que du conceptualisme scolastique. Quoi qu'il en soit, les raisons de ce nouveau conceptualisme ne peuvent être qu'expérimentales, et se résument dans des inductions ou des analogies fondées sur les objets des sens ou de la conscience. Voyons si, au point de vue de l'expérience, on parvient à démontrer l'impossibilité du parfait, c'est-à-dire l'essentielle contradiction de l'idéal et du réel pour notre pensée.

Dans son livre sur *la Métaphysique et la Science*, Vacherot fait dire au *métaphysicien* : « L'être universel peut être envisagé sous deux aspects : dans son *idée* et dans sa *réalité*. Sous le premier aspect, c'est Dieu ; sous le second, c'est le monde. La théologie est la science qui, faisant abstraction de la réalité, place l'Être métaphysique au-dessus du temps et de l'espace, loin du changement, du mouvement *et de la vie,* elle en fait l'être parfait, immuable, immobile, et l'assied sur le *trône désert d'une éternité silencieuse et vide*, selon les fortes paroles d'un philosophe contemporain. Ici je me joins au chœur des théologiens pour célébrer les ineffables vertus de leur Dieu, le vrai, le seul Dieu qui soit un digne objet de notre adoration. Seulement je crains qu'ils n'oublient à quoi il les doit. Les attributs de perfection, d'immutabilité, d'immobilité, d'indépendance du temps et de l'es-

pace, qu'ils ajoutent au concept de l'Être métaphysique, lui coûtent la réalité. L'Être infini, universel, ne devient parfait, immuable, supérieur au temps et à l'espace, qu'en passant à l'état d'Idéal. Il est Dieu alors; mais il ne prend la *divinité* qu'en perdant toute *réalité*. — *Le savant*. C'est payer un peu cher la majesté dont l'entoure le cortège de ces nouveaux attributs. — *Le métaphysicien*. Votre regret vient de ce que vous confondez peut-être encore la *vérité* et la *réalité*. En théologie, il ne faut se préoccuper que de la *vérité*. C'est un point sur lequel nous ne saurions trop insister. Quand le théologien applique le concept de perfection à l'Être métaphysique que nous a révélé la raison avec tous les attributs qui lui sont propres, il fait une opération analogue à celle que font le géomètre, le physicien, le moraliste, le politique, lorsqu'ils appliquent ce même concept aux êtres physiques ou moraux donnés par l'expérience. Et en la faisant, il arrive à un résultat également analogue; c'est d'*idéaliser*, de convertir en idée l'objet de sa conception. Dans cette transformation, Dieu et ses attributs passent, ainsi que je l'ai dit, à l'état d'Idéal. Ainsi compris, l'objet propre de la théologie n'est plus un Être réel, se développant dans le temps et dans l'espace, c'est une Idée pure, une essence immuable et immobile dans sa perfection. » (T. III, p. 236.) — *Le savant* : « Il est évident que le concept d'*infinité* n'implique nullement le concept de *perfection*. — *Le métaphysicien*. C'est tout ce que je voulais prouver. Donc la théologie n'est point admise à conclure de l'Être parfait à l'Être infini, ni réciproquement. *L'être fini n'est pas moins conçu par la pensée comme l'Être parfait que l'Être infini* dans certaines conditions. » (*Ibid.*, p. 234.) — « Que la notion de l'imparfait, en tout genre, présuppose l'idée du parfait, je suis entièrement sur ce point de l'avis de Bossuet et de toutes les écoles idéalistes. Platon l'a dit le premier, les *choses* ne sont que des copies des *idées*; elles ne sont vraies et intelligibles qu'autant

qu'elles les expriment, et dans la mesure où elles les expriment. Mais autre chose est la *vérité*, autre chose la *réalité*. L'erreur de Bossuet et des idéalistes est de confondre ces deux notions, et de conclure sans cesse de l'une à l'autre. L'*idée*, l'idéal, le type, le parfait, est la vérité pure ; mais du moment qu'on attribue à cet objet de l'entendement une certaine existence en dehors de la pensée, on réalise une abstraction. C'est ce qu'a fait Platon pour l'ordre entier des *Idées* ; c'est ce que font Bossuet et les théologiens pour l'idée de l'Être parfait. Tant qu'ils se bornent à chercher la *vérité* dans les concepts de l'entendement, ils ont raison. Ils ne se trompent qu'alors qu'ils y cherchent l'*être*, la *réalité par excellence*. Il y a longtemps que les bons esprits ne sont plus dupes des entités platoniciennes et scolastiques. Mais la philosophie moderne a persisté à croire à la réalité objective de celle de ces idées qui a pour objet l'Être parfait, sans se douter qu'*il n'y a pas plus de raison de réaliser cette abstraction que les autres*. Cette illusion était toute naturelle, du reste, avant la critique de la *Raison pure*, alors que les théologiens ne s'étaient pas encore rendu compte des éléments et des lois de la pensée. » (*Ibid.*, p. 238.) — « *Qu'importe que cet Idéal conçu par la raison existe en dehors de la pensée, ou seulement dans la pensée?* Sa vivifiante et purifiante vertu ne s'en fera pas moins sentir dans une hypothèse que dans l'autre. » (*Ibid.*, p. 241.)

On voit en quoi cette doctrine s'écarte du platonisme. D'après Platon et ses disciples, l'opposition du réel et de l'idéal, de l'être et de la pensée, que nous rencontrons partout dans le monde sensible, loin de nous apparaître comme absolue et essentielle à l'existence, contraint la pensée à chercher un terme supérieur qui en soit exempt, une unité première où la réalité et l'idéal ne fassent qu'un, où l'être soit adéquat à la pensée, où la pensée soit adéquate à l'être. Aristote, tout en rejetant les Idées particulières, que Platon lui-même considérait comme

provisoires, admettait l'Idée des Idées, c'est-à-dire l'identitié suprême de la pensée et de l'être dans le Bien. Tous les platoniciens, y compris les plus récents, Schelling et Hegel, ont admis cette unité première, cette identité de la pensée et de l'être, plus réelle que toute réalité finie et en même temps plus idéale que tout idéal fini. Ils l'appelaient, à l'exemple de Platon, l'Idée; et par là ils n'entendaient pas une notion abstraite sans existence, mais l'Esprit éternel conçu comme le commun principe de l'ordre ontologique et de l'ordre logique. Hegel le répète à chaque instant : rien n'est plus réel que l'idéal; le seul être digne de ce nom est l'Être parfait; l'idée même de la vraie perfection est inséparable de l'idée de la vraie existence, et quiconque n'admet pas la preuve ontologique de saint Anselme et de Descartes doit admettre le doute transcendantal de Kant, qui substitue une antinomie insoluble à l'unité platonicienne de la pensée et de l'être. D'après la doctrine de Vacherot, l'absolu serait l'imperfection primitive, c'est-à-dire l'opposition de l'idéal et du réel. Ériger ainsi en une chose absolue et nécessaire l'opposition de l'être et de la pensée, de la réalité et de la vérité, c'est accorder aux naturalistes leur principe fondamental, que l'opposition, la limitation et l'imperfection constituent le fond de toute existence, ou que la Nature seule existe. Par cela même, Vacherot s'écarte considérablement de l'idéalisme de Kant. Ce dernier ne considérait pas la loi qui nous fait chercher l'absolu comme ayant théoriquement le privilège d'avoir un objet, tandis que la loi qui nous fait chercher le parfait n'en aurait pas. Il n'admettait point, comme Vacherot, l'objectivité de l'absolu, du nécessaire, de l'infini, pour rejeter par exception l'objectivité du parfait. Cette exception est le caractère propre du système de Vacherot. On y admet que la raison, en allant du relatif à l'*absolu*, du fini à l'*infini*, du contingent au *nécessaire*, dans les catégories de la relation, de la quantité et de l'existence,

atteint quelque chose de réel, le monde, mais que la *perfection* dans le domaine de la qualité est une pure abstraction. La nécessité logique et l'infinité mathématique n'étant point l'absolu, mais de pures relations, supposent, en effet, au-dessus d'elles, le véritable absolu. Les platoniciens pourront donc accorder qu'il n'y a pas identité entre perfection et infinité, ni entre perfection et nécessité, si on entend par là des quantités infinies et des relations nécessaires. Mais ce qu'ils n'accorderont pas, c'est qu'une chose puisse être absolue sans être parfaite, ou parfaite sans être absolue. L'idée de perfection ne fait pas exception à la règle de l'objectivité rationnelle, mais elle est elle-même la règle et la suprême mesure, sans laquelle nous ne pourrions ni concevoir les autres mesures ni leur attribuer une valeur objective.

Vacherot répète après Gaunilon et Hobbes : « L'homme parfait, l'animal parfait, sont des notions abstraites sans objet extérieur; et telles sont toutes les Idées de Platon, y compris l'Idée suprême. *Il n'y a pas plus de raison de réaliser cette abstraction que les autres.* »

Les platoniciens répondront qu'il faut distinguer entre l'idéal fini et l'idéal infini. L'idéal de l'homme est un idéal borné; la perfection humaine est une perfection relative, une perfection imparfaite; et voilà pourquoi elle exclut l'être, loin de l'impliquer. Soumise à des conditions d'espace et de temps qui la limitent, elle ne peut être conçue sous l'idée de l'*absolu* et de l'éternel. Dire que l'homme peut être parfait, serait assurément se contredire : quelque parfait qu'il soit, s'il est toujours homme, je pourrai toujours supposer quelque chose de supérieur. C'est qu'en dernière analyse, selon Platon, il n'y a qu'un seul véritable idéal, dont tout le reste n'est que l'imitation nécessairement incomplète. Il n'existe donc point, à vrai dire, d'idéal fini, incomplet et conditionné; accorder l'existence réelle et particulière à l'idéal humain, c'est réaliser une abstraction. Mais en est-il de

même pour l'idéal complet et absolu, pour la perfection véritable? Là, selon Platon, plus de contradiction pour notre pensée avec l'existence; une essentielle harmonie unit les deux termes dans notre pensée : affirmer l'existence de la perfection, c'est affirmer la perfection du parfait. L'antinomie ne se produit que quand vous opposez l'être parfait aux êtres imparfaits : vous trouvez alors que l'idéal et le réel se contredisent; mais si, dans votre pensée, vous placez la perfection véritable en face de l'existence véritable, vous voyez se produire une identité essentielle.

Non seulement l'antinomie du réel et de l'idéal ne peut, dans le platonisme, être absolue pour la raison, dont l'acte propre est précisément d'affirmer l'unité de ces deux choses; mais encore cette antinomie n'existe même pas dans le domaine de l'expérience. Ce n'est pas de l'être ou de la réalité que l'idéal et la perfection reçoivent des bornes, comme si l'être, en s'ajoutant à l'idéal, devait l'altérer; c'est au contraire la borne de l'être même qui est aussi la borne de la perfection, et le positif de l'existence est le positif de l'idéal. Ce qu'on oppose à une réalité incomplète, sous ce nom ambigu d'idéal, c'est une réalité plus complète, plus affranchie des limitations et des négations, un être plus affranchi du non-être. L'opposition entre le réel et l'idéal n'est donc, pour Platon, qu'une opposition entre une réalité et une autre réalité, entre le moins et le plus dont il dérive, entre la pauvreté et la richesse.

Pour que l'idéal fût vraiment l'opposé du réel, comme on le soutient, il faudrait qu'il fût, comme on le soutient aussi, une *pure* abstraction, c'est-à-dire qu'il devrait être l'abstraction totale, le pur indéterminé. Mais alors, demandera Platon, mériterait-il d'être appelé l'idéal? — C'est ainsi qu'on le représente dans la doctrine conceptualiste : on dépouille la réalité de tout ce qu'elle a de positif, pour la décorer du nom d'idéal; après quoi on



découvre qu'un tel idéal n'a pas d'existence. On n'en continue pas moins d'appeler ce non-être le but du progrès universel. Première inconséquence. D'autre part, comme on a retranché à la perfection le caractère d'absolu, on est obligé, pour expliquer l'existence du monde, d'attribuer ce caractère à l'imperfection. On fait donc provenir toutes choses de l'être indéterminé, qu'on appelle l'être pur, l'absolu de l'être. Or, cet absolu indéterminé, origine de toutes choses, ressemble trait pour trait à l'idéal également indéterminé; le dieu prétendu *réel* et le dieu prétendu *vrai* paraissent n'être qu'un seul et même fantôme. Dès lors, pourquoi opposer l'absolu et le parfait, désormais réduits à la même abstraction vide? L'absolu dont on fait sortir le monde n'est-il pas un non-être, et la perfection à laquelle on le fait tendre n'est-elle pas également un non-être? Rien de plus stérile que ce prétendu principe et cette prétendue fin des choses. Le vrai absolu et la vraie perfection ne peuvent être l'abstraction de ce qu'il y a de positif dans la réalité, mais seulement l'abstraction du négatif. L'idéal, en un mot, loin d'être la négation du réel, doit être pour nous l'affirmation du réel sans les négations.

« Fort bien, dit-on, mais ces négations sont nécessaires à l'existence réelle, et on n'a pas le droit de les supprimer. La réalité, étant déterminée, est par cela même limitée; car toute détermination est négation. L'être absolument déterminé ou parfait n'est donc absolument pas. » — L'expérience contredit une telle induction. Déterminer, c'est affirmer et non pas nier; car plus un être a de qualités affirmables, plus il est réel. L'homme a plus de déterminations que le minéral; existe-t-il moins? Nous ne devons donc pas confondre les caractères constitutifs d'un être avec les bornes de cet être : nous ne devons pas ressembler à un homme qui mesurerait sa richesse à ce qui lui manque, et non à ce qu'il possède. De ce que dans l'être fini, imparfait et relatif, la négation

est toujours la limite de la détermination, il n'en résulte pas qu'elle en soit l'essence : *Cum hoc, non propter hoc*. C'est même cette constante présence de la négation à côté de la détermination qui nous fait déclarer conditionnel et relatif tout être imparfait.

Il y a une confusion très répandue en Allemagne entre *déterminer* et *limiter*; et la première origine de cette confusion est dans l'ambiguïté des termes pythagoriciens : πέρας, ἄπειρον. Les pythagoriciens et Platon lui-même ont trop souvent transporté à la qualité les termes qui conviennent surtout à la quantité. Si leurs expressions ont l'avantage de faire concevoir de réelles harmonies entre les deux domaines, elles ont aussi l'inconvénient de prêter à l'équivoque. La quantité est naturellement indéterminée, à tel point que la quantité pure serait la pure indétermination. Quand nous voulons par la pensée déterminer la quantité, nous lui imposons des limites, et il en résulte que, dans ce domaine, détermination et limite semblent être la même chose. Il n'en est plus ainsi dans le domaine de la qualité et de l'essence : la qualité est naturellement et en elle-même détermination; ce n'est pas la limite et la négation qui la constituent. Dans la quantité, c'est le « milieu » qui est indéterminé, et c'est la « limite » qui est déterminée, c'est-à-dire qu'entre les bornes on laisse le vide, ou qu'on ne place quelque chose qu'à la borne. Dans la qualité, au contraire, c'est pour ainsi dire le milieu qui est déterminé, et l'indétermination ne commence qu'à la limite, à l'endroit où la qualité positive cesse d'être et où commence la négation. Par exemple, ma science est pour ainsi dire déterminée entre ses limites, et ne devient indéterminée qu'à partir de ses limites, à partir de ce que je ne connais pas, non de ce que je connais. Il ne faut pas croire pour cela que la qualité et l'essence soient analogues à des figures de géométrie, ni que ma science soit comme un triangle qui existe plutôt par ses limites que par son milieu. Ce serait

appliquer aux choses de la pensée les symboles de l'imagination. Même dans la sphère de la quantité, l'identité de la détermination et de la limitation, quand on l'examine de plus près, se réduit à une illusion d'optique. Nous disions tout à l'heure que c'est la limite de l'espace qui semble constituer un triangle ou toute autre figure de géométrie; mais ce que l'on place à cette limite pour constituer le triangle, c'est une détermination plus ou moins précise, empruntée à la sphère de la qualité. Les lignes droites qui limitent le triangle ne se comprennent que par quelque notion de mouvement ou de repos, c'est-à-dire d'activité. On suppose une force qui, appliquée d'abord au point A et s'y manifestant, se transporterait au point B, ou un ensemble de forces en repos qui se manifesteraient simultanément du point A au point B. Je ne conçois la ligne AB qu'en la parcourant par la pensée ou en la supposant parcourue, qu'en comblant par quelque notion d'activité, d'être, de qualité, de continuité, l'intervalle de A à B. C'est donc en introduisant dans la quantité des déterminations positives, des *qualités*, que j'en fais un objet de science. Ces qualités ou déterminations ne sont pas simplement des *limites*. En traçant un triangle sur un tableau, je n'en détermine, il est vrai, que les limites, mais il n'en résulte pas que la limite même soit la détermination. S'il n'y avait dans ma conception rien que de négatif, elle serait nulle. Loin de là, je ne détermine la quantité qu'en la rendant moins négative et en la remplissant plus ou moins parfaitement avec de l'être; car, encore une fois, je suppose un mouvement, une force, une action appliquée à un point, ou une série d'actions comblant l'intervalle d'un point à un autre, d'une ligne à une autre. Sont-ce là des négations et de véritables limitations? La quantité est au contraire moins négative et moins limitée qu'auparavant, puisque d'abord elle était complètement vide et que maintenant j'y mets quelque chose. Si je ne la comble pas encore entièrement

et si ma pensée imparfaite arrête son action et ses déterminations entre certaines limites, est-ce une raison pour croire que ce soient ces limites mêmes qui constituent les déterminations, et que la puissance ne soit efficiente qu'à la condition d'être défaillante? Serait-ce une algèbre exacte que de dire : « Otez les bornes d'un être, d'une action, d'une détermination, il reste le non-être? » N'est-il pas au contraire évident qu'il reste l'être? Si, par exemple, je recule les limites de ma science, si j'y ajoute sans cesse des déterminations nouvelles, n'est-elle pas de plus en plus réelle, de plus en plus science? Et si la limite était supprimée, si toute ignorance disparaissait, ne resterait-il pas la science infinie? La réalité croît dans la nature avec la détermination; donc, inductivement, et en passant comme les géomètres *à la limite*, la détermination infinie, conçue par la raison au-dessus de la nature, nous paraît être l'infinie réalité. Le naturalisme, renversant l'ordre des termes, fait une induction à rebours : après avoir accru progressivement tout le positif d'une qualité et d'une perfection de telle ou telle forme, il croit qu'à la limite elle devient égale à zéro et s'évanouit par suppression. Platon pourra soutenir qu'elle perd seulement ses bornes, c'est-à-dire ce qu'elle avait de variable et conséquemment d'indéterminé, ἄπειρον, pour conserver ce qu'elle avait de déterminé. L'accident tombe, et l'essence reste; le phénomène disparaît, et l'Idée paraît dans sa pureté.

On objectera peut-être que l'accident est lui-même essentiel, puisqu'on le rencontre partout, que la *variable* est elle-même *constante*, puisqu'elle varie sans disparaître, et conséquemment qu'on n'a pas le droit de l'éliminer d'une manière absolue. — Aussi Platon ne le fait-il pas : il ne conçoit point l'absolu comme une unité suppressive de la multiplicité, mais comme un principe supérieur aux deux contraires : l'un et le multiple. Ce principe suprême, qui satisfait la raison, n'est pas

démontré impossible au point de vue même de l'expérience. Consultez l'expérience intime : est-ce que la multitude des qualités y fait obstacle à l'unité de l'être? Tout au contraire, plus un être a de qualités, plus son individualité augmente; plus il est riche en attributs, et plus il est un; le nombre de ses déterminations ne nuit point à la simplicité de son être. Par induction, l'individualité absolue peut se confondre avec l'universalité absolue.

En un mot, il y a dans l'univers deux choses constantes : 1° l'existence du constant; 2° l'existence des rapports variables. Mais les variables elles-mêmes tendent à se résoudre dans les constantes; c'est donc en définitive le constant qui est l'essentiel, ou qui s'en rapproche le plus. Le premier Principe est sans doute supérieur au constant comme au variable; mais enfin, puisque le variable même tend à se résoudre dans le constant, c'est surtout comme unité et harmonie, non comme opposition, que le premier Principe doit être conçu. Le dialecticien ne doit pas mettre la variété au premier rang et l'unité au second, ou encore la variété et l'unité sur le même rang; il doit mettre au premier rang l'unité, et au second la variété, comme produite par l'unité même et posée par elle sans lui être imposée. C'est de cette manière seulement que l'induction dialectique est légitime.

La formule la plus exacte et la plus précise dans laquelle on pourrait, ce semble, résumer la doctrine naturaliste, est la suivante : — La perfection, loin d'être une et inconditionnelle, est au contraire ce qu'il y a de plus complexe et de plus conditionné; car, dans le monde de l'expérience, une chose est soumise à d'autant plus de conditions qu'elle est plus parfaite. Se perfectionner, c'est donc se compliquer ou se conditionner de plus en plus; et la perfection complète exige un nombre de conditions tellement illimité qu'elle n'est point réalisable. Voyez si, à mesure qu'un être s'élève, son existence et son déve-

loppement ne sont pas soumis à un plus grand nombre de conditions. L'existence de l'animal est plus difficile à réaliser et soumise à un plus grand nombre de conditions que celle du végétal òu celle du minéral ; plus un être est pauvre d'attributs, élémentaire et matériel, plus il semble avoir de fixité, d'éternité, plus il semble absolu et inconditionnel. C'est donc au plus bas degré de l'être, dans le minimun de la réalité, qu'il faut chercher l'existence absolue et immédiate. L'absolu n'est que la plus infime condition et la forme la plus pauvre de l'être ; c'est le minimum, s'il y en a un. La perfection serait le maximum s'il y en avait un. Probablement le minimum et le maximum n'existent ni l'un ni l'autre, et la seule réalité est dans la série infinie des choses relatives. — Telle est, si nous ne nous trompons, l'expression la plus rigoureuse d'une doctrine analogue à celle de Speusippe, qui plaçait la perfection à la fin et non au commencement du progrès des êtres. Platon admettait bien la valeur de cette doctrine pour le monde, pour ce qu'il appelait le Dieu engendré, dont le progrès est l'image mobile et l'immobile perfection ; mais autre chose est le progrès ; autre chose est la perfection même. La doctrine dont il s'agit se réduit à cette proposition : Il est plus difficile et moins immédiat d'être parfait que d'être imparfait. Mais pour qui est-ce plus difficile? Tout est là. Cela est plus difficile, assurément, pour l'être imparfait en soi, qui, placé au dernier degré de l'échelle, ne peut la remonter qu'en gravissant tous les barreaux et en surmontant par le progrès une série infinie de conditions. La perfection est même impossible pour les êtres imparfaits ; s'ensuit-il qu'elle soit impossible pour un être parfait? En d'autres termes, de ce qu'elle est médiate et finalement impossible pour autre chose qu'elle-même, s'ensuit-il qu'elle soit démontrée impossible pour elle-même, en elle-même et par elle-même? Ce serait là une affirmation bien hardie, et que ne sauraient justifier toutes les inductions

tirées de l'expérience. Nous l'avons remarqué déjà, ces inductions sont en elles-mêmes vicieuses parce qu'on y présuppose ce qui est en question, à savoir que l'imperfection est la seule forme de l'être. Cependant, examinons de plus près encore la valeur de cette doctrine au point de vue de l'expérience, et voyons s'il est bien vrai, même à ce point de vue, de dire que l'être se conditionne à mesure qu'il se perfectionne.

La perfection peut être entendue de deux manières : comme une perfection purement mécanique, ou comme une perfection toute dynamique. La première n'est qu'une complexité d'éléments et de rapports, un mouvement harmonique de parties qui demeurent immuables en elles-mêmes. Cette perfection des composés, tout extérieure et formelle, est la seule que connaissent les matérialistes. Dès lors, plus un mécanisme est compliqué, plus il exige de conditions, plus il est sujet à se décomposer. Tels sont les organismes délicats des animaux supérieurs. La raison en est que, dans une machine, le perfectionnement n'est vraiment pas intérieur; il ne s'accomplit pas dans l'action même ou dans l'activité intime des forces concourantes, mais seulement dans leur concours harmonique et dans leurs rapports extrinsèques de temps et d'espace. Faut-il s'étonner qu'une perfection qui est toute de relation soit toute relative, toute dépendante du temps, de l'espace, du nombre, de la quantité? En est-il nécessairement de même de la perfection intérieure à l'être, immanente et spirituelle? Là, le progrès s'accomplit dans l'activité même, qui devient de plus en plus facile et rapide, de plus en plus voisine de son effet et de sa fin. L'être spirituel est d'autant plus parfait qu'il a en lui-même plus de qualités immanentes, plus d'habitudes, plus de puissances, qu'il est dans son intime action plus indépendant de l'extérieur, plus affranchi du temps, de l'espace et de la quantité, en un mot plus dégagé de conditions et plus absolu. Le plus haut degré de cette perfection immanente

et spirituelle serait la complète autonomie de la volonté libre et bonne, qui trouverait en elle-même et en elle seule toutes les raisons de son acte. La perfection spirituelle consiste donc, pour ainsi dire, à être de moins en moins conditionné et déterminé par autrui, à être de plus en plus déterminant et conditionnant. L'être le plus parfait, de cette vraie et intime perfection, serait celui qui, sans être déterminé et conditionné par rien, se déterminerait lui-même et déterminerait tout le reste par une volonté entièrement indépendante et autonome ; et qu'est-ce qu'une telle volonté, sinon celle qui trouve en elle-même, avec la *puissance* d'agir, toutes les raisons *intelligibles* et *bonnes* de son acte, en un mot une volonté intelligente et aimante? L'être relatif, dérivé et conditionné, ne peut jamais réaliser complètement en lui cet idéal; mais c'est qu'il porte toujours la marque de son origine essentiellement relative. On voit assez qu'il n'a jamais été l'absolu, et qu'il ne le sera jamais. Voilà pourquoi il n'a jamais été et ne sera jamais parfait. Comme le désir ou Eros, il conservera toujours quelque trait de sa mère, la Matière ou la pauvreté. Aussi est-il obligé de subir d'abord toutes les relations pour s'en affranchir peu à peu, de se mettre en rapport avec l'extérieur par des organismes de plus en plus compliqués pour en recevoir l'excitation, pour pouvoir réagir et développer peu à peu, au moyen de l'activité transitive, son activité immanente. C'est le miroir représentatif de l'univers, qui a besoin de s'exposer et de s'offrir à toutes choses pour les refléter. Pourtant, ce n'est point un miroir passif; il ne subit d'abord l'action d'autrui que pour réagir ensuite; il ne traverse toutes les conditions matérielles que pour s'élever au-dessus et les dominer; il arrive même par la pensée, par la liberté et par l'amour, à s'affranchir peu à peu de l'espace et du temps. La machine qui lui sert d'enveloppe extérieure est de plus en plus changeante et périssable; mais lui, dans son immanente action, il est de plus en plus identique et

de plus en plus voisin de l'immortel. Tout en communiquant davantage avec les autres êtres par la solidarité de la pensée et de l'amour, tout en vivant de plus en plus hors de soi, il vit toujours de plus en plus en lui-même; il entre de plus en plus, d'une certaine manière, en relation avec tous les autres êtres, et cependant il est de moins en moins relatif ou dépendant dans son essence; il produit les relations sans les subir; il est fécond et créateur par son activité; il se donne sans se perdre, il communique sa perfection à ce qui l'entoure sans la voir diminuer en lui. Direz-vous qu'en montant ainsi vers la perfection, l'être passe d'une existence absolue à une existence de plus en plus relative? Ou ne s'élève-t-il pas au contraire d'une existence de plus en plus conditionnée, déterminée et passive, à une existence de plus en plus conditionnante, déterminante et active? Des ténèbres de la matière, il monte vers la lumière de l'esprit. Que devra donc être l'esprit pur, dont nous avons l'idée, sinon une activité affranchie de toutes les conditions matérielles, affranchie du temps, de l'espace, du nombre et de la quantité, capable de produire toutes les relations sans les subir, de se donner à toutes choses sans se perdre, de fonder dans la parfaite unité de l'amour la parfaite multiplicité ou solidarité universelle? L'Esprit vivra ainsi absolument pour autrui et absolument pour soi. Voilà l'être le plus relatif, si vous entendez par là que toutes les relations en proviennent et que le pur esprit met toutes choses en relation avec lui-même par la puissance, par la pensée et par l'amour; mais cela vient de ce qu'il est en lui-même indépendant ou absolu, et qu'il ne donne aux autres que parce qu'il est lui-même la suprême richesse. On peut dire aussi que son existence est la plus médiate, en ce sens qu'elle contient tous les moyens termes de la dialectique universelle; mais, les contenant tous sans avoir besoin d'en emprunter aucun à l'extérieur, elle les possède tous à la fois, et son existence est par cela même la

plus immédiate. En elles coïncident, comme dirait Hegel, la suprême médiation et la suprême immédiation. Ainsi, par une induction plus complète, en partant de l'expérience, nous arrivons au même résultat que par les raisons *a priori*. A tous les points de vue, il y a identité pour notre pensée entre l'existence absolue et la perfection. Loin d'être pour Dieu un obstacle à l'être, sa bonté est à nos yeux sa raison d'être.

En résumé, si on ne peut démontrer ni *a priori*, ni *a posteriori* la possibilité de l'être parfait, on ne peut davantage en démontrer l'impossibilité. En outre, nous concevons *a priori* une raison d'existence pour la perfection, à savoir sa perfection même. La doctrine des adversaires de Platon a son origine dans une identification *a posteriori* entre l'existence matérielle et l'existence spirituelle. Plus l'être progresse, plus son existence matérielle devient difficile et presque impossible; mais cela ne prouve en rien que son existence spirituelle devienne impossible au même degré. Dans un être parfait, le matériel doit être entièrement absorbé par le spirituel; mais une telle existence, bien loin d'être purement idéale et abstraite, doit être la plus réelle et la plus concrète. C'est au contraire la matière pure qui n'a qu'une existence idéale, puisqu'elle ne consiste que dans des relations et des rapports, puisqu'elle représente le côté extérieur et passif des choses, non leur côté intérieur et actif. La matière, loin d'être l'absolu et le suffisant, est ce qui ne peut jamais suffire, ce qui même ne doit pas être ou subsister, conséquemment ce qui doit changer, devenir autre chose, devenir pensée, volonté et amour, devenir esprit. L'esprit, au contraire, est ce qui suffit à soi et à tout le reste, ce qui est éternellement en soi et pour soi, ce qui doit être progressivement pour autrui. La vraie réalité ne peut être conçue par notre pensée que sous la forme de l'esprit, et l'absolue réalité est, pour notre

pensée, la perfection spirituelle ou l'Esprit pur. Si notre pensée est objective, son objet suprême doit être réel. Le problème est donc tout entier dans l'objectivité de la pensée.

Dans Platon, — et c'est l'originalité de sa doctrine, — les objets de la métaphysique ne représentent pas seulement ce qui peut être ou ce qui est, comme ceux des autres sciences, mais ce qui *doit* être : ils sont conçus non seulement sous l'idée de possibilité ou sous l'idée de réalité, mais sous l'idée de bien. L'existence de Dieu n'apparaît donc pas seulement comme une vérité *possible* ou comme une vérité *réelle*, mais comme une vérité *bonne*. Kant demeure fidèle à l'esprit du platonisme quand il dit que nous devons, en définitive, *vouloir* que Dieu soit. Il y a, dans les questions ultimes de la métaphysique, un élément original, qui est un rapport à la volonté. La *possibilité* n'est qu'une relation des choses à l'entendement ; la *réalité* vérifiable est une relation des choses au sens externe ou interne ; le *bien* est une relation à la volonté. Si donc la métaphysique ne peut pas mettre ses objets en relation avec les sens pour les vérifier, elle peut les poser en relation avec la volonté.

De fait, nous agissons toujours sous une idée, comme si telle chose, dont nous avons l'idée, était réelle : agir, c'est anticiper, vouloir que telle chose soit et faire comme si elle était ou devait être. Dans le pur possible rationnel, nous n'avons besoin que de maintenir notre action et son identité avec elle-même : tout est subjectif. Dans la réalité expérimentale, il y a une réponse de l'action du dehors à l'action du dedans, un concours d'autres activités. Le rapport à l'intelligence donne le possible, le rapport à la sensibilité donne le réel ; le rapport à la volonté, où le possible et le réel coïncident, donne le bien. Si nous considérons d'abord les sciences positives, nous voyons que, même dans ces sciences, il faut faire une

part à l'anticipation, à la divination, à l'initiative de la volonté, à l'attente et à la confiance. Cette confiance, n'étant jamais trompée, va en croissant. De là la valeur attribuée par nous aux vérités scientifiques, au cours régulier des choses, aux uniformités sur lesquelles repose l'induction. Si l'induction se bornait à dire que les mêmes causes, au cas où elles se rencontreraient, produiront les mêmes effets, c'est-à-dire que les mêmes actions produiront les mêmes résultats, ce serait une simple déduction d'une hypothèse; mais il reste toujours à savoir si, en fait, les mêmes causes existeront, c'est-à-dire les mêmes activités. Donc, confiance dans l'uniformité des choses, voilà l'induction. Maintenant, cette confiance peut être fondée sur des raisons de différents ordres : nous attendons des autres activités la continuation du présent état de choses soit pour des raisons de nécessité physique et de contrainte, soit pour des raisons d'identité logique ou de nécessité logique, soit pour des raisons de valeur morale; il y a donc confiance de la force dans la force, de l'intelligence dans l'intelligence, de la volonté dans la volonté.

Passons maintenant de la science à la métaphysique. Une métaphysique fondée sur des principes purement physiques n'exprime encore que des nécessités qui sont physiques elles-mêmes; elle nous raconte seulement l'histoire de la nature, et elle a de la valeur comme physique générale plutôt que comme métaphysique. Car, qui nous dit que ces nécessités auxquelles nous sommes soumis, nous et les autres êtres de l'univers, ont une valeur absolue pour le fond même des choses, lequel ne doit plus être physique, mais métaphysique? Donc, dans ce cas, ou tout est relatif, et alors, pas de métaphysique; ou il y a un absolu, et alors toute la physique ne nous apprend rien sur son compte. Une métaphysique fondée sur des principes purement rationnels est déjà supérieure à la précédente. L'idéalisme dépasse le naturalisme. Ce-

pendant, là encore, nous plongeons dans la relativité, nous ne surnageons pas au-dessus. Qui nous assure : 1° que les conditions de notre intelligence soient celles de toute intelligence; 2° que, si elles sont celles de toute intelligence, elles sont aussi celles de l'existence, et de toute existence? C'est le doute transcendantal posé par Kant en face de tout idéalisme, de toute métaphysique fondée sur le point de vue intellectuel. Aussi les vraies constructions métaphysiques, aux yeux des platoniciens, doivent-elles envelopper l'idée de bien. Construire un monde métaphysique, c'est construire un monde bon et, relativement à nous, moral. Si, en effet, je construis un monde physique, je ne sors pas de la nature ni de la physique. Si je construis un monde logique, je ne sors pas de la pensée ni de la logique. Il faut donc, pour m'élever à la fois au-dessus de la nature fatale et de la pensée abstraite, construire un monde de finalité interne et même de moralité, qui serait seul vraiment métaphysique. Les questions de *nature*, c'est-à-dire de conditions, de formes subies, de manifestations particulières, ne s'élèvent réellement pas au-dessus du naturalisme. Quelle est la *nature* de l'univers? ce n'est pas là la suprême question métaphysique; la question dernière est la suivante : Quelle est la bonté de l'univers? De même, quelle est la *nature* de Dieu, ce n'est encore pas, pour le platonicien, la vraie question métaphysique; c'est la suivante : Quelle est la bonté de Dieu? Les questions de nature, assurément, doivent être posées dans la métaphysique, mais il faut ne les poser qu'en les subordonnant à la question du *Bien*. La métaphysique ainsi coordonnée tout entière dans toutes ses parties par rapport à l'idée du bien serait seule vraiment platonicienne.

La construction du monde des Idées étant faite et subordonnée à l'Idée suprême du bien, de la « bonne volonté », comment passer du subjectif à l'objectif? Et d'abord, comment notre propre volonté du bien s'affirme-t-elle

elle-même? Par l'action. On reconnaît ce que je veux à ce que je fais. J'agis *comme si* je voulais telle ou telle chose; par là, je réalise mon idée et ma volonté. Donc, en moi, l'idée du bien s'objective elle-même, se réalise elle-même; elle se *sait* parce qu'elle se *fait*. Savoir, ici, c'est vraiment faire. Affirmer en action, ἔργῳ, c'est vouloir et agir selon une idée, λόγῳ. Tout va bien quand ma volonté est seule en cause; mais quand d'autres volontés sont en cause, comment a lieu le passage du subjectif à l'objectif? Est-ce par voie de science logique et d'expérience physique? Non. Par exemple, il s'agit de savoir si vous accomplirez votre promesse. Je ne puis le savoir réellement que par l'expérience du fait. Mais, s'il fallait toujours attendre l'expérience, la société serait impossible. De là la nécessité d'une confiance mutuelle, qui est un rapport de volontés entre elles. Je ne *sais* pas, ici; mais j'agis *sous l'idée* d'une loi commune à tous deux. J'agis *comme si vous deviez accomplir votre promesse*. Par cela même je pose, pour mon propre compte, cet accomplissement. Seulement, j'y puis être trompé. Mon idée de votre loyauté est suffisante subjectivement pour moi : c'est donc une *croyance*; mais elle n'est pas suffisante objectivement : ce n'est donc pas une *certitude* proprement dite. En réalité, la confiance que j'ai en vous est fondée sur ce qui doit être, sur la conception d'un idéal, sur le caractère persuasif de l'idéal, et sur son identité pour tous les êtres doués de volonté. L'idéal est que vous accomplissiez votre promesse, et la pensée de cet idéal vous rend vous-même capable de l'accomplir; donc j'ai confiance que vous *voudrez* l'accomplir. Si vous ne l'accomplissez pas, c'est qu'il reste des fatalités sensibles qui peuvent rendre l'accomplissement pénible et produire une défaillance de votre volonté. De là la part de *défiance* jointe à la part de *confiance*. Maintenant, nous concevons l'idéal d'une volonté affranchie de toute nécessité physique, et qui, par conséquent,

si elle existe, mérite une confiance absolue. Nous avons vu qu'on ne peut affirmer son existence *physiquement*; car alors il faudrait la soumettre à une sorte de nécessité ou contrainte commune, à un commun *esclavage*, et notre confiance, au fond, serait diminuée au lieu d'être accrue. Ce ne serait, en quelque sorte, que la confiance de l'esclave dans un autre esclave soumis aux mêmes chaînes. Nous avons vu aussi qu'on ne peut l'affirmer logiquement, car la logique est métaphysiquement subjective, en ce qu'elle n'exprime que l'accord d'une pensée *avec soi*. Donc, nous ne pouvons ici que faire un acte de confiance volontaire, mais intelligible et bon, en ce qu'il a pour objet le suprême intelligible et le suprême désirable. La moralité consiste précisément à *agir comme si nous avions une confiance absolue dans la bonne volonté universelle*, *dans la moralité du monde*, *des êtres qui le composent*, *et*, *par induction dialectique*, *de son principe même*. Ce n'est pas là une connaissance, c'est une action ayant pour objet de réaliser l'idéal du suprême intelligible et du suprême aimable, impliquant par cela même la possibilité de le réaliser et enfin, pour fonder cette possibilité, posant au sommet de la dialectique une réalité éternelle, où le possible et l'actuel sont ramenés à l'unité : l'*Idée du Bien*.

CHAPITRE V

RESTAURATION DE LA THÉORIE PLATONICIENNE DES ATTRIBUTS DE DIEU

I. Méthode platonicienne pour déterminer les attributs de Dieu. — II Aspect négatif de l'idée de Dieu. En quel sens Dieu est-il supérieur à l'essence? Aspect positif de l'idée de Dieu. Synthèse des deux points de vue précédents. La vie divine et son évolution éternelle. — III. Attributs plus particuliers de Dieu, ou Idées. 1° Attributs empruntés à la nature. 2° Attributs empruntés à l'humanité. La volonté, l'intelligence et l'amour. Diverses définitions morales de Dieu. Leur ordre dialectique. Harmonie des contraires en Dieu selon le *Parménide*. Personnalité divine.

I. Analysons et déterminons dialectiquement l'idée de Dieu, en tant qu'idée. Dans le *Parménide*, Platon a montré les différents aspects sous lesquels cette idée peut être envisagée; on y trouve sans cesse reproduites, à propos des attributs divins, la thèse qui affirme, l'antithèse qui nie, la synthèse qui concilie la négation et l'affirmation.

Ces évolutions dialectiques n'ont pas pour but d'introduire dans le premier Principe des contradictions, mais d'annuler les unes par les autres toutes les limitations et contradictions qui peuvent se trouver dans notre propre pensée, de manière à rétablir ainsi, par une voie indirecte, la parfaite harmonie ou la parfaite unité de l'existence

divine. Cette unité, loin d'être un faisceau de contradictions, est pour Platon l'absence de toute contradiction. Si la dialectique accumule et réduit en système les affirmations et les négations les plus diverses, si elle aime à parcourir tour à tour les rayons les plus divergents, c'est pour montrer comment ils coïncident tous dans le centre. De là le grand principe dont nous avons vu l'application dans le *Parménide* : la perfection ou Idée d'une chose se confond avec la perfection ou Idée de toutes les autres choses. Il y a une suprême harmonie dans cette apparente antinomie : toute chose élevée à l'absolu, par exemple la pensée, est et n'est plus elle-même, est et n'est plus la pensée. D'une part, une chose n'est jamais mieux elle-même que quand elle est parfaite : ainsi, la perfection de la pensée mérite par excellence le nom de pensée. Mais d'autre part, si vous vous contentez, comme Aristote, de l'appeler la pensée, vous semblez dire qu'elle est cela et non autre chose; or, pour le dialecticien, la perfection de la pensée ne fait absolument qu'un avec celle de la puissance et de l'amour; donc la pensée absolue n'est plus particulièrement la pensée, mais l'unité de la pensée avec tout le reste. C'est ce qui fait qu'aucune définition de l'idée de Dieu n'est adéquate. Les définitions purement négatives sont bien adéquates à l'infinité divine sous le rapport de l'extension; mais elles sont absolument inadéquates sous le rapport du contenu et de la compréhension. Quant aux définitions positives, elles sont d'autant plus adéquates en compréhension qu'elles sont plus concrètes; mais elles ne le sont jamais entièrement. Voilà pourquoi Platon et ses disciples accumulent les thèses et les antithèses. Nous voyons en nous-mêmes cette tendance des attributs contraires à s'identifier en se perfectionnant. Quand ils se font obstacle, c'est par leurs limitations et leurs négations; ce n'est pas par ce qu'ils ont de positif. Ainsi, ce n'est pas ma raison qui fait obstacle à ma liberté ou à mon amour, mais mon manque

de raison. La contrariété n'apparaît qu'avec les bornes de nos attributs; éliminez ces bornes, elle se change à la limite en harmonie. C'est, pour Platon, l'image de l'unité divine.

Examinons successivement, par la méthode platonicienne, les divers aspects sous lesquels nous apparaît l'idée du Bien; gardons-nous d'y transporter la succession et le mouvement qui se produiront dans nos pensées. L'idée du Bien semble à chaque instant changer d'aspect sous nos regards, mais c'est nous qui changeons, et non pas elle. Au sommet de la métaphysique brille le soleil intelligible, immobile dans sa splendeur; emportés par le mouvement de notre pensée et de notre amour, nous gravitons autour de lui, et, suivant les positions différentes que nous occupons, il semble changer lui-même; mais ce n'est là qu'une apparence. Nous aurons beau nous mouvoir ainsi ou nous reposer tour à tour, aucun mouvement ne sera égal en variété à sa nature absolument multiple, aucun repos ne sera égal en fixité à sa nature absolument une. Cette infinité du Bien, loin de décourager notre pensée et notre amour, doit les soutenir. Faut-il se plaindre que la lumière soit sans ombre, que le Bien soit sans limites, et que le trésor de la perfection soit inépuisable?

II. D'après la première thèse du *Parménide*, la raison suprême ne peut être aucune des choses dont elle est la raison. Si elle était identique, soit à un de ses effets, soit à tous, il n'y aurait plus lieu de distinguer l'effet de la cause. On se trouve ainsi en présence d'une idée qui, quoique étant la plus immanente à notre raison, est aussi tellement transcendante qu'elle semble supérieure à la fois à l'être et au non-être, dans le sens ordinaire de ces mots. Le Bien, étant l'être, est le non-être de tous les êtres que nous connaissons, pour employer une formule analogue à celles du *Parménide*. La définition de Dieu

par le non-être était celle que préféraient les bouddhistes. Les Persans et les gnostiques représentaient aussi le fond de la divinité comme un « abîme » ; les chrétiens, à leur tour, ont appelé le Père un abîme insondable. Enfin les alexandrins élevaient l'Unité absolue au-dessus de l'être même ; ils acceptaient par là les conclusions de la première thèse du *Parménide*. Il est certain que l'idée vulgaire d'être n'est point la plus élevée de toutes. On peut même, avec Hegel, considérer l'être pur qui ne serait qu'être comme une des notions les plus pauvres et les plus incomplètes. De plus, l'idée d'être, quand on lui donne plus de précision, indique à proprement parler une *essence*, une *nature*, une détermination ou un ensemble de déterminations qui paraissent quelque chose de trop passif, de nécessaire et de fatal. Quand Platon élève le Bien « au-dessus de l'essence », il veut dire que Dieu n'a point en lui des qualités, des déterminations qu'il trouverait en quelque sorte toutes faites, et qui seraient comme sa nature nécessaire. Nous avons, nous, une nature, une essence, qui est pour nous une vraie nécessité à laquelle nous ne pouvons nous soustraire. Nous sommes déterminés dans notre essence avant de nous déterminer nous-mêmes, nous sommes nature avant d'être esprit. Or, le Bien n'est pas primitivement et essentiellement nature ; il est le principe déterminant par excellence, qui n'est déterminé que par soi, et qui conséquemment est conçu comme déterminant avant d'être conçu comme déterminé. D'où il suit qu'il est supérieur à toute détermination, à toute nature, à toute essence, supérieur à ce fond invinciblement déterminé que nous appelons l'être d'une chose. On reproche aux alexandrins et à Platon même d'avoir élevé Dieu au-dessus de l'être proprement dit. C'est leur reprocher, on le voit, d'avoir placé à l'origine des choses non une nature pure, mais un pur esprit, non quelque chose de déterminé et de nécessaire, mais quelque chose de déterminant et de libre. — En réalité, dit-on, par

cette conception, les platoniciens s'élèvent au-dessus de l'esprit, non moins que de la nature. — Oui, si l'on entend par là l'esprit imparfait, les déterminations imparfaites et particulières, telles que la pensée. Dans ces choses, il y a un reste de nature; elles apparaissent comme déterminées en partie et non pas seulement comme déterminantes et absolues. Dès lors, Dieu doit être élevé au-dessus de l'esprit fini comme de la nature finie. Ces deux choses, en tant qu'elles s'opposent et se limitent, n'expriment ni l'une ni l'autre l'absolu. Le Bien est l'Unité supérieure à la nature et à l'esprit en tant que ces deux choses s'opposent; mais cela revient à dire qu'il est l'Esprit pur, l'Esprit affranchi de toute lutte avec la matière, et se donnant sans obstacle à lui-même une nature bonne et heureuse.

Dans cette haute conception platonicienne du Bien comme principe non pas primitivement déterminé, mais primitivement déterminant, et par là supérieur à l'essence comme à l'intelligence, se trouve la commune origine de la foi en Dieu et de la négation de Dieu. C'est parce que Dieu n'est rien de tout ce dont je détermine l'essence qu'on peut l'affirmer; mais c'est aussi parce qu'il n'est rien de tout ce qui peut se comprendre qu'on peut le nier. L'illusion d'optique indiquée par Platon dans le *Sophiste* et dans la *République* fait souvent confondre la pure lumière avec la pure obscurité. L'athéisme part aussi quelquefois d'un haut sentiment de la perfection divine. Certaines âmes sont tellement choquées, soit par le mal qui est dans le monde, soit par toutes les conceptions de Dieu que proposent les diverses religions ou les divers systèmes métaphysiques, qu'elles préfèrent la négation. Ce sentiment est ce qu'il y a de vrai et de rationnel dans l'athéisme, et aussi dans cet idéalisme qui fait de la perfection une pure idéalité sans existence réelle. Les idéalistes disent, comme les alexandrins, qu'on rabaisserait Dieu en lui attribuant l'être; mais, s'ils sont de vrais

idéalistes et non de purs matérialistes, ils ne peuvent entendre par là que le suprême idéal ne soit absolument rien. Ils finissent donc, quand ils sont conséquents, par lui attribuer un mode d'existence indéterminable, je ne sais quoi de transcendant [1]. Par là, quand même ils se croiraient loin du spiritualisme platonicien, ils en sont bien près, car ils excluent de Dieu tout reste de naturalisme. La doctrine platonicienne, compréhensive au plus haut degré, accorde dans son sein une place légitime à cette idée de la transcendance divine dont l'inexacte interprétation produit l'athéisme. Mais il ne faut pas exagérer cette idée jusqu'à la rendre exclusive. Si on peut dire en un sens que le Bien est l'être qui, par rapport aux autres êtres, n'est pas, il est bien plus exact encore de dire qu'il est l'être en comparaison duquel les autres êtres ne sont pas. On ne peut accepter que comme une thèse provisoire ce que les alexandrins ont dit du Dieu supérieur à l'être; et on doit y ajouter immédiatement, comme ils l'ont fait eux-mêmes, l'antithèse du Dieu identique à la plénitude de l'être (πλήρωμα). C'est la seconde thèse du *Parménide*.

L'absolu nous est apparu d'abord comme n'étant pas, comme une notion pour nous négative; mais nous n'avons pu nous arrêter à cette notion, parce que, tout immédiate et simple qu'elle paraisse, elle contient une contradiction. Un tel absolu serait aussi bien le non-être, comme Hegel l'a parfaitement démontré. Or, l'absolu n'est point un pur non-être, et, si nous ne le concevons pas comme déterminé,

1. C'est ce que M. de Rémusat propose aux idéalistes dans son étude sur Platon et son œuvre (*Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1868) : « Nous serait-il permis d'admettre une sorte d'existence que nous appellerions l'existence idéale, de supposer qu'il existe de toute éternité des vérités impératives, qui n'ont aucune condition de l'être tel qu'il nous est connu, qui existent à l'état d'idées, et qui, dans cet état indéfinissable sont cependant quelque chose d'efficace et de puissant? »



nous le concevons au moins comme déterminant, comme raison absolue de l'être. Par conséquent le principe universel, étant la raison universelle, doit renfermer toutes choses sous la forme supérieure de l'unité ou de l'Idée. A ce point de vue, l'être suprême nous apparaît comme l'essence universelle, le principe de la nature universelle, l'Être universel, parfaitement déterminé, non par autrui, mais par soi. Dieu est éminemment toutes choses, y compris l'être même; il est Celui qui est. Telle est l'antithèse affirmative, second moment de notre pensée.

Platon a eu soin d'ajouter la synthèse. La cause suprême, en effet, est le principe déterminant qui se détermine lui-même, la puissance qui s'actualise sans obstacle et sans condition. Une puissance réduite à n'être que puissance serait, comme nous l'avons vu, relative. Inversement, un acte réduit à n'être qu'acte, et qui ne contiendrait pas en lui-même la puissance universelle, semblerait relatif, comme supposant quelque raison qui le ferait être ce qu'il est, et qui en elle-même serait indépendante de ce qu'elle le ferait être. Aucune distinction de puissance et d'acte ne peut plus subsister dans l'idée suprême, et après avoir distingué les deux termes par rapport à nous, on doit immédiatement les réunir dans l'absolue unité. Le premier principe doit donc être conçu comme l'éternelle synthèse de la puissance et de l'acte, du déterminant et du déterminé. Or, ce passage immédiat de la puissance à l'acte est la forme suprême ou la racine du mouvement. Il y a donc dans le sein de l'Un une évolution dialectique, un mouvement idéal, un devenir immanent à lui-même. C'est la troisième thèse du *Parménide*, qui représente Dieu comme une âme se mouvant elle-même, ou comme la Vie parfaite.

C'est ici que le platonisme semble près du panthéisme; mais l'évolution divine n'est pas le monde; elle ne s'accomplit pas dans le temps et dans l'espace, de manière à n'être jamais achevée; elle s'accomplit, selon Platon, dans

l'éternité et l'immensité, où elle est à jamais achevée ou parfaite : elle est l'infinie multiplicité absolument identique à l'infinie unité, en d'autres termes l'absolue unité de l'un et du multiple. En effet, la priorité de la puissance sur l'acte dans la réalité éternelle, et du déterminant sur le déterminé, ne peut être que purement logique et dialectique, non chronologique et physique. Sinon, la puissance éternelle cesserait d'être absolue et subirait les conditions du temps et de l'espace, formes essentielles de l'existence relative; et de même, l'acte éternel cesserait d'être absolu : il serait séparé de la puissance productrice, différé et reculé dans son accomplissement, et en définitive impossible à réaliser. L'acte de Dieu est donc immanent et intra-divin. Dieu est à la fois, pour Platon, la cause et l'effet de ce devenir immobile par lequel il se réalise éternellement. Il n'y a en lui ni mouvement proprement dit ni immobilité proprement dite, choses également dérivées, également relatives à l'espace et au temps. Remarquons-le d'ailleurs, le mouvement des êtres imparfaits est toujours imparfait lui-même, puisqu'il n'est jamais un passage parfait de la puissance à l'acte; si vous poussez par induction le mouvement à sa limite ou à sa perfection, il s'identifiera avec son contraire, le repos. Le repos, à son tour, est toujours imparfait dans le temps et dans l'espace, puisqu'il est produit par l'équilibre de deux forces qui se meuvent en sens contraire; aucune de ces deux forces ne se repose, puisqu'elle lutte contre une résistance; le repos n'est donc qu'apparent et extérieur. Mais en Dieu est le mouvement éternel de l'activité vers sa fin, et l'éternel repos de l'activité dans sa fin toujours atteinte. Dieu est donc tout ensemble, selon Platon, mouvement absolu, repos absolu, mouvement et repos, ni mouvement ni repos. Par là Dieu est vivant. Que de fois on s'est imaginé qu'un mouvement dans le temps et dans l'espace est la condition de la vie! C'était confondre la limite où cesse une chose avec cette chose

même. L'être vivant est celui qui a sa fin en soi (ἐντελέχεια, dira Aristote) et qui veut incessamment la réaliser. S'il y parvient immédiatement et éternellement, il est la Vie parfaite. Ne voyons-nous pas que les êtres finis eux-mêmes sont d'autant plus vivants qu'ils trouvent davantage leur fin en eux, que leur action est plus libre, plus voisine de son effet, plus dégagée des conditions de l'espace et du temps? L'être pensant, qui du sein de son repos meut ses idées, n'est-il pas plus vivant que le mobile emporté dans l'espace? Et l'être libre, qui se détermine par lui-même dans un instant indivisible où le mouvement et le repos coïncident, n'est-il pas plus vivant que l'être soumis à la fatalité des conditions physiques ou logiques? A la limite, l'obstacle qui sépare la puissance et l'acte devient nul, et la vie devient infinie. Vie immédiate et éternelle, qui rend possibles et réelles les formes inférieures de la vie [1].

III. Telles sont les trois thèses du *Parménide*, qui déterminent d'une manière générale les attributs de Dieu. Quant aux attributs plus particuliers, qui sont les Idées de toutes choses, Platon les détermine en s'appuyant sur ce principe, que les qualités qui sont en nous ou dans les autres êtres doivent avoir leur raison dans quelque attribut éminent de la cause universelle. Par exemple, cette cause devra être ou intelligente ou plus qu'intelligente ; mais ce qui serait déraisonnable, c'est qu'elle fût proprement inintelligente, car alors le moins produirait le plus, et ce surplus serait sans cause. De même, dans les œuvres de l'homme, l'ordre mécanique de la montre suppose chez l'ouvrier un ordre supérieur, sinon analogue, mais qui, en tout cas, ne peut être inférieur.

Cette méthode inductive pour déterminer les attributs particuliers de Dieu ou les Idées, n'est pas appliquée exclu-

1. Voir tome I.

sivement par Platon aux facultés de notre âme comme la méthode psychologique des écoles écossaise et française. Le principe suprême est sans doute pour lui l'esprit absolu; néanmoins dans cet esprit même doit se retrouver le Principe de la nature comme de l'humanité. Aussi Platon transporte-t-il dans l'Un, sous la forme de principes et de raisons, toute la logique, toutes les mathématiques, toute la physique.

Hegel semble avoir suivi la même méthode dans la première partie de sa *Logique*, qui peut être considérée comme une théologie analogue à celle du *Parménide*. Hegel essaye de montrer l'enchaînement des perfections divines d'après une logique qui est à la fois celle de la pensée et des choses. Il décrit le monde intelligible qui est dans l'Esprit; il parcourt les divers moments de cette dialectique qui, pour être éternelle et immédiatement accomplie, n'en contient pas moins tous les moyens termes des choses dans la plus parfaite unité. Hegel ne semble pas d'ailleurs, quoi qu'on en ait dit, faire de Dieu une pure abstraction, comme l'être pur. Il déclare, au contraire, que toutes les définitions de Dieu antérieures à la définition suprême sont des abstractions et des moments provisoires; et la définition suprême n'est pas : « Dieu est l'être pur », mais : « Dieu est l'Esprit, l'Idée »; non pas une idée abstraite, mais la parfaite unité de l'être et de la pensée dans le Bien. Le Dieu de Hegel n'est même pas le sujet-objet d'Aristote ou de Schelling; il est le sujet absolu, la personnalité parfaite. Hegel semble donc ici voisin de Platon. Quoi qu'il en soit, sa logique, malgré ses obscurités, peut fournir des éléments utiles à toute théodicée platonicienne : on peut, comme lui, donner des définitions provisoires de Dieu, en commençant par les plus pauvres et les plus abstraites pour arriver aux plus riches et aux plus concrètes; on peut essayer avec lui de vider en quelque sorte l'être divin pour voir comment il se remplit. Dieu est alors conçu comme monde intelligible.

Pour Platon comme pour Hegel, Dieu est la suprême identité, la suprême différence, la quantité intelligible, l'étendue intelligible, le temps intelligible, le mouvement intelligible, en ce sens qu'il est le principe déterminant d'où découlent la possibilité et la réalité de toutes ces déterminations. Dieu redevient ainsi, par rapport à la nature, la nature en soi, la matière intelligible, l'Idée de la matière; c'est-à-dire qu'il y a en Dieu quelque perfection qui fonde la possibilité de la matière. Seulement il s'est donné lui-même et par lui-même cette perfection; c'est donc parce qu'il est d'abord esprit qu'il fonde la matière. Puisque la matière est sortie de Dieu comme tout le reste, il faut bien qu'en lui et par lui elle soit quelque chose d'intelligible, comme la dyade intelligible de Platon; il faut que le matériel se ramène en Dieu au spirituel.

Toutes les définitions précédentes, prises dans un bon sens, donnent satisfaction à ce que les systèmes matérialistes, naturalistes, panthéistes et même athéistes, contiennent d'intelligible. Mais les vraies définitions de Dieu, les moins inadéquates et les plus concrètes, sont empruntées à nos âmes; ce sont celles qui introduisent en lui les attributs intellectuels et moraux.

En tant que volonté, Dieu apparaît d'abord comme « la puissance d'où dérive toute nécessité » : principe suprême du panthéisme indien, Destin suprême des Grecs. D'autre part, « Dieu est la puissance qui agit avec une absolue liberté »; aspect sous lequel les Hébreux ont surtout conçu Jéhovah. — On demandera comment Dieu peut être à la fois libre et nécessaire. Mais, pour que l'activité de Dieu soit parfaitement nécessitante, ne faut-il pas que rien, en dedans ou en dehors, ne fasse obstacle à son indépendance et à son universelle domination? il faut donc qu'elle soit parfaitement libre. D'un autre côté, pour être parfaitement libre, ne faut-il pas qu'elle exclue toute indétermination et tout arbitraire, toute hésitation, toute

lutte de motifs ou de mobiles, en un mot qu'elle soit parfaitement une; et cette unité, supérieure et antérieure au choix, ne doit-elle pas nous sembler nécessaire, sinon en elle-même, du moins pour nous? Disons donc, si vous voulez, avec les platoniciens : Dieu est libre, Dieu est nécessaire, Dieu est libre et nécessaire, Dieu n'est ni libre ni nécessaire, mais quelque chose de supérieur à cette opposition. Néanmoins, si on veut désigner son activité par un nom positif, c'est celui de liberté absolue qui semble le plus convenable. Nous savons qu'à vrai dire la nécessité est une chose dérivée et non primitive : elle est l'œuvre de quelque volonté, de quelque liberté; elle est l'effet de la liberté absolue qui, se déterminant par elle-même, détermine tout le reste.

En tant qu'intelligence, Dieu est d'abord suprême raison, puisqu'il connaît la raison absolue de toutes choses; suprême conscience, puisque cette raison absolue est lui-même; suprême intuition, puisque, sans aucune passivité, il aperçoit toutes choses dans leur principe déterminant, puisqu'il conçoit éternellement en lui le germe fécond d'autre chose que lui, la transition possible de l'éternel au devenir.

Si nous passons des facultés intellectuelles aux opérations, nous pouvons dire d'abord que Dieu est l'éternel jugement, l'Idée du jugement, où l'universalité des attributs est unie à l'individualité du sujet et en même temps s'en distingue. Dieu est aussi l'éternel raisonnement, l'éternel syllogisme où les trois termes ne font qu'un, où les extrêmes et le moyen coïncident dans une intuition immédiate. On dit ordinairement que Dieu ne raisonne pas; un platonicien ne l'admettra que si on entend par raisonnement la nécessité d'un certain temps pour passer du principe à la conséquence; mais alors on fait consister l'essence du raisonnement dans ce qu'il a d'accidentel et de négatif. La vraie essence du raisonnement est dans l'aperception du rapport qui unit la conséquence

au principe; si cette aperception est immédiate, tant mieux. Nous-mêmes, à mesure que nous prenons l'habitude de raisonner, ne diminuons-nous pas progressivement la durée qui s'écoule entre l'aperception du principe et celle de la conséquence? Ces deux aperceptions sont les deux variables dont le rapport constant constitue le raisonnement. Donc, si vous passez à la limite, l'intervalle de temps qui séparait le principe de la conséquence est réduit à zéro, mais l'essence positive du raisonnement subsiste dans son intégrité. A vrai dire, c'est Dieu qui raisonne, et nous, relativement à lui, nous ne raisonnons pas, nous aspirons seulement à raisonner. Ainsi « l'intelligence discursive » et « l'intelligence intuitive » ne diffèrent pas dans l'Un. Cela tient à ce qu'il ne doit y avoir en lui aucune différence de sujet et d'objet, aucune distance entre les deux.

Tout en admettant ces thèses affirmatives sur l'intelligence primordiale et éternelle, les alexandrins ont de préférence soutenu l'antithèse : « Dieu, disent-ils, n'est pas la Pensée, mais quelque chose de supérieur. » — Un platonicien peut et doit leur accorder cette proposition, pourvu qu'on maintienne expressément la thèse précédente. Ainsi nous aurions pu dire tout à l'heure : — Dieu ne raisonne pas (en passant d'un principe connu à une conséquence inconnue); mais ce n'est pas là manque de raisonnement, c'est au contraire excès et plénitude de raisonnement : car Dieu aperçoit sans intermédiaire le rapport du principe à la conséquence. De même, en général, le Bien-un n'est pas la pensée dans son état d'opposition soit avec l'objet pensé auquel elle s'applique, soit avec le sujet pensant dont elle est l'acte, soit avec les autres facultés du même sujet ou avec les objets de ces facultés. Mais, si le Bien n'est pas la pensée ainsi entendue, c'est par plénitude de pensée, et par une telle infinité d'intelligence que ce n'est plus là proprement et particulièrement l'intelligence.

Les disciples modernes d'Hamilton, reproduisant la thèse négative des alexandrins sans la thèse affirmative qui la complète, ont déclaré la pensée incompatible avec l'unité de la perfection, comme si l'être qui pense était un être dépravé. Pourtant, chacun de nous pense et est un : double par la conscience, un par l'existence. Est-ce là une imperfection? Oui peut-être dans l'homme, qui a besoin de se retrouver par la conscience réfléchie, et qui actualise avec effort sa pensée virtuelle, parce que son intelligence n'est pas la vérité même. Mais élevez-vous, avec Aristote, jusqu'à la Pensée de la Pensée, et, avec Platon, jusqu'à l'Unité qui identifie en soi l'intelligence et l'intelligible : ne verrez-vous pas diminuer de plus en plus la dualité intellectuelle, et ne pourrez-vous pas concevoir ici encore, comme le mathématicien parvenu à l'extrême *limite* de son calcul, que cette dualité devienne égale à zéro dans l'infini?

De même, on prétend qu'on rabaisserait le premier Principe en lui attribuant l'amour. Mais l'amour, nous l'avons montré, n'est point le désir. Ne voyons-nous pas, même dans les êtres finis, l'amour du bien s'accroître avec la possession du bien? La mère cesse-t-elle d'aimer son fils quand elle jouit de sa présence? Mon intelligence cesse-t-elle d'aimer la vérité quand elle lui est unie? Sans doute cette union, étant toujours imparfaite en moi, ne fait qu'accroître le désir d'une union plus complète ; mais ce qui est positif et constant, c'est l'amour, et le désir résulte de la borne variable ou de la limitation accidentelle. Je n'aime pas parce que je désire, comme l'ont cru certains philosophes, mais je désire parce que j'aime et que ma richesse est mêlée de pauvreté. En réduisant à zéro la part de la pauvreté et du désir, vous élevez à l'infini la part de la richesse et de l'amour. Donc, ici encore, si vous faites varier les éléments variables de l'amour dans l'homme, vous reconnaîtrez que le désir tient à une distance entre l'aimant et l'aimé qui peut diminuer indéfini-

ment, tandis que l'amour est une union constante et une possession mutuelle ; à la limite, le désir s'évanouit dans l'infinité de l'amour : en Dieu, l'aimant et l'aimé ne doivent plus faire qu'un.

Mais, dira-t-on peut-être, l'amour de Dieu pour lui-même est ou intéressé ou désintéressé ; s'il est intéressé Dieu a besoin de lui-même ; s'il est désintéressé, Dieu n'a pas besoin de lui-même : deux choses également impossibles. — Aussi l'amour de Dieu doit-il être supérieur à ces deux formes de l'amour humain. Un platonicien ne dira ni que Dieu a besoin de sa propre existence ni qu'il y est indifférent. Le Bien, éternellement en possession de l'être, puisqu'il est Celui qui est, n'a pas besoin de désirer l'être pour se le donner ou pour se maintenir. Nous avons besoin de notre existence et nous en désirons le maintien, comme Platon l'a montré dans le *Banquet*, parce que notre existence est empruntée et reçue du Bien. Au fond, en désirant le maintien de notre existence, c'est l'acte de bonté divine qui nous donne l'être que nous désirons et dont nous voulons la perpétuité ; c'est l'être divin que nous désirons, c'est l'Idée qui enveloppe notre existence à venir. Quant à notre existence présente, à vrai dire nous ne la désirons pas, car elle est notre plus certaine richesse, et nous n'en avons pas réellement besoin dans le moment actuel. Ce n'est pas à dire pour cela que nous y soyons indifférents : nous la possédons, nous en jouissons, nous l'aimons. Tel doit être Dieu : il s'aime sans se désirer ; ou, s'il ne s'aime pas, c'est qu'il fait plus encore : il se possède et jouit d'une éternelle béatitude.

Loin d'être indigne de la perfection divine, l'amour fournit la plus vraie des définitions concrètes de Dieu, celle dont le germe est dans Platon et l'épanouissement dans le christianisme : « Dieu est charité, Dieu est bonté. » En effet, la définition par l'amour, encore inadéquate sans doute, contient toutes les précédentes et les domine, sans

que nous connaissions rien qui puisse fournir une plus haute définition positive.

C'est dans cette définition que le christianisme trouve le passage de Dieu au monde, de la bonté intrinsèque à la bonté expansive ; c'est par l'amour que Dieu apparaît au chrétien tout ensemble comme le plus personnel et le plus impersonnel des êtres. Dieu, au point de vue d'un platonisme conséquent, doit être aussi la suprême personnalité, et doit réunir les attributs caractéristiques qui, dans leur originalité sublime, constituent l'Esprit absolu. Dieu ne peut se confondre avec un autre être ; il est Lui, et il pose éternellement son individualité en disant : Moi. L'infinité et la perfection, loin d'exclure la personnalité, en doivent être pour les platoniciens la forme la plus complète, en même temps qu'elles expriment l'impersonnalité absolue de l'amour générateur du monde.

La détermination des attributs divins par la synthèse platonicienne des contraires offre un caractère à la fois « rationnel » et « expérimental » ; cette synthèse a beau être incomplète, Dieu paraît encore plus « intelligible » au platonicien que notre âme imparfaite, de même que notre âme lui paraît plus intelligible que la matière. Et certes, beaucoup d'obscurités de la théodicée platonicienne n'existent que pour l'imagination, qui veut tout se représenter dans le temps et dans l'espace ; ce sont des clartés pour la raison attachée aux Idées. Oui, dira tout disciple fidèle de Platon, Dieu m'est plus clair que moi-même, précisément parce que je ne le comprends pas comme moi dans des limites qui sont des négations, des contradictions, du mal. C'est la lutte des facultés entre elles et des êtres entre eux, c'est la région des antinomies, du mouvement, du temps et de l'espace, de la souffrance, de la faute et de la haine, qui est pour moi obscure et presque impénétrable ; mais la région divine des harmonies, l'unité de l'Amour où tout se confond sans se perdre, est ce qu'il y a de plus intelligible pour ma

raison et de plus aimable pour mon cœur. Si ma pensée semble s'évanouir dans le Bien-Un, ce n'est pas par défaut, mais par excès et plénitude, selon la doctrine de Plotin : soulevé au-dessus de moi-même et déployant toute l'énergie de mon âme, je suis plus vraiment moi que jamais, et cependant je me vois plus voisin de l'Un, plus près de me confondre avec lui. Si je me cherche en moi, je me perds ; et si je me cherche en lui, je me retrouve.

CHAPITRE VI

RESTAURATION DES DOCTRINES SUR LA CRÉATION ET SUR LA PARTICIPATION PAR L'AMOUR

I. Qu'un acte créateur doit être supérieur aux relations mathématiques. Le monde n'est ni un prolongement ni une diminution de l'être divin. — II. Qu'un acte créateur doit être supérieur aux relations logiques. Retour sur la thèse du *Parménide* : l'Un n'est ni identique ni différent, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres choses. — III. Qu'un acte créateur doit être essentiellement moral. Fécondité de l'amour. Que le rapport d'un Créateur à ses créatures doit être un rapport d'amour. Supériorité de l'amour sur les lois de l'impénétrabilité physique et de l'opposition individuelle. Pénétrabilité de la personne. Comment la personne se rend impersonnelle par l'amour. Du don de soi-même. Absence du besoin dans l'amour de Dieu. — IV. Infinité et universalité de l'amour en Dieu. Examen dialectique des diverses doctrines qui ont limité l'amour divin par quelque côté. Quelle est l'idée la plus compréhensive de l'amour infini, principe de la Providence?

Selon le *Parménide*, le difficile problème de la participation ne peut être résolu par des considérations de quantité ou de qualité, et on doit chercher la raison première des choses bien au-dessus des relations mathématiques ou logiques. Selon le *Timée*, la solution doit se trouver surtout dans l'ordre du Bien : Ἀγαθὸς ἦν. Suivons donc, ici encore, la méthode habituelle de la dialectique : *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora.*

I. Les objections des matérialistes au platonisme sont toutes mathématiques et reposent sur ce principe sous-entendu : l'absolu est soumis aux relations de quantité, ou les relations de quantité sont l'absolu. Principe contradictoire qui revient à dire : les choses sont constituées par leur nombre, les unités par leur collection, les termes par leurs rapports, la compréhension intérieure par l'extension extérieure, l'esprit par la matière.

Un monde créé — dit-on en se plaçant à ce point de vue géométrique — ne peut être que le prolongement ou la limite de l'être divin ; car, en ajoutant notre être à l'être de Dieu, on augmenterait la somme d'être que Dieu possède. — C'est toujours l'objection du troisième homme. Étant données une chose imparfaite (par exemple mon intelligence) et la perfection de cette chose (par exemple l'intelligence parfaite), on imagine un troisième terme qui contiendrait les deux autres et leur serait supérieur. Parler ainsi, c'est faire du bien et de la perfection une somme, une totalité, un nombre qu'on peut accroître en y ajoutant un autre nombre ; c'est placer la perfection dans l'extension et non dans la compréhension. Si j'ajoute extensivement mon intelligence à une intelligence parfaite, augmenterai-je la compréhension de cette dernière ? N'est-elle pas parfaite par hypothèse ? Tout ce qu'on veut y ajouter par l'extérieur, ne le possède-t-elle pas déjà intérieurement ? L'Idée prétendue supérieure qu'on élèverait au-dessus d'elle, ce serait encore elle. Dans le monde fini lui-même, il y a des choses analogues. Si je suis complètement libre, par exemple, de me mouvoir ou de rester immobile, en ajoutant à ma liberté, déjà complète sur ce point, la liberté semblable que possède un autre homme, aurez-vous augmenté la mienne ? De même, en ajoutant à l'entière certitude que j'ai de mon existence la certitude analogue qu'ont les autres hommes, aurez-vous réellement augmenté une chose déjà complète en son genre ? La simple addition de plusieurs choses n'en augmente que le nombre

sans en changer la nature, et elle n'est elle-même possible, selon le platonisme, que par un terme supérieur aux rapports d'addition ou de soustraction.

Mon être n'est donc pas un prolongement mathématique, un accroissement externe ou interne de l'être absolu, déjà parfait en soi. Il n'est pas davantage une limite à la perfection absolue. L'absolu et le monde, l'infini et le fini, ne sont point deux choses de même ordre et pour ainsi dire contiguës, deux termes relatifs soumis à la commune mesure d'un troisième, qui serait seul absolu. Dans l'espace, les choses finies se limitent entre elles parce qu'elles se partagent un même domaine. Dans le temps, cette limitation réciproque n'est déjà plus aussi frappante : les parties se limitent entre elles, mais une multitude infinie d'êtres peuvent exister dans le *même* temps. Si vous passez de la catégorie de quantité à celle de qualité, la limitation mutuelle diminue et même disparaît. Les qualités que je possède n'empêchent pas les vôtres et n'en sont point la borne; ma science, mon amour, ma liberté, ne gênent nullement votre science, votre amour, votre liberté. Nous pouvons même avoir tous les deux à la fois une qualité complète en son genre, comme nous venons de le voir. La même chose se produit, d'une manière plus éclatante encore, dans la catégorie de l'existence. Mon existence individuelle ne limite nullement la vôtre; je suis, vous êtes; je suis au même degré que vous, et vous êtes au même degré que moi. En ajoutant mon existence à la vôtre, on n'ajouterait rien; des existences ne s'ajoutent point comme un espace s'ajoute à un espace, et elles ne peuvent pas davantage se retrancher l'une de l'autre. N'empruntons pas nos arguments à l'imagination, mais à la raison. L'imagination se représente toutes choses sous la forme de l'étendue, qui est la limitation mutuelle des parties, *partes extra partes*. De même il en est qui conçoivent leur existence soit *en* Dieu, comme une partie dans un tout, soit *en*

dehors de Dieu, comme une partie en dehors d'une autre partie. Dieu ressemble alors à une trame dont chaque dessin occuperait un morceau. C'est la toile dont Platon parle dans le *Parménide*, et qui, recouvrant toutes chòses, ne serait pourtant pas tout entière en chacune. Mais l'existence finie et l'existence infinie sont-elles donc l'une en face de l'autre comme des rivaux sur une même terre? Vous demandez à Platon si l'Idée est *dans* les objets ou *hors* des objets. A proprement parler, elle n'est ni en dedans ni en dehors, car une Idée n'est pas une *étendue*. — Rapport inintelligible, dites-vous. — Inintelligible, non; *inimaginable* et *incalculable*, oui, et tant mieux; car il serait regrettable que la fatalité mathématique régnât en despote sur l'univers. On voudrait trouver dans la métaphysique une commune mesure mathématique pour le fini et l'infini; et on ne le peut même pas dans les mathématiques. N'y a-t-il pas des grandeurs qui n'ont aucun rapport imaginable et calculable, et qui cependant sont liées d'une manière intelligible et certaine? La commune mesure de ces quantités n'existe que dans l'infini, selon les mathématiciens. Ces rapports incalculables, ou qui ne peuvent se calculer que par l'intervention de l'*infini extensif*, de l'infini dans la quantité, sont le symbole en partie exact et en partie inexact des rapports métaphysiques qui se manifestent quand on étudie l'*infini intensif*, l'infini de qualité et d'existence, c'est-à-dire la perfection du Bien. Même dans les objets de la conscience se manifestent ces rapports irrationnels, ainsi appelés parce qu'ils résistent au calcul et au *raisonnement* déductif, non à la *raison* pure. Considérez, par exemple, le rapport d'une cause libre à ses effets. La cause est une unité, les effets sont une multiplicité infinie; et l'infinité extensive des effets a son origine dans l'unité compréhensive de la cause, qui, loin de l'exclure, la rend possible. Essayez d'imaginer ou de calculer un semblable rapport. De même pour chaque existence, qui contient

dans son unité une infinité de phénomènes. Et il s'agit, remarquons-le, de notre existence imparfaite, de notre causalité imparfaite. Malgré cette imperfection nous y trouvons, avec Platon et Leibniz, la réalisation de l'infini dans un ordre déterminé, dans l'ordre des effets et des phénomènes. Si maintenant vous venez à concevoir une cause infiniment infinie, une existence parfaitement parfaite, l'absolu auquel rien ne fait obstacle, il n'est pas absurde de croire que cette infinité métaphysique puisse se traduire par la production, non seulement d'une infinité mathématique d'effets, mais d'une infinité mathématique de causes actives. Prétendrons-nous soumettre aux calculs de l'entendement ou aux formes de l'imagination le rapport de l'être parfaitement *un* avec l'*infinité* des êtres qu'il produit? Rapport réel, cependant, selon Platon, puisque le monde existe, puisque le monde ne se suffit pas à lui-même et que le Bien seul se suffit, ἱκανόν.

Ne l'oublions pas d'ailleurs, les rapports mathématiques de limitation et d'exclusion réciproque, de diminution et d'accroissement par addition ou soustraction de parties, supposent dialectiquement une raison qui échappe à tous ces rapports. Il doit y avoir, par exemple, *une* raison pour laquelle *toutes* les parties de l'espace ou du temps sont en dehors les unes des autres et cependant similaires, une raison de la coexistence indéfinie ou de la succession indéfinie; et cette raison ne pourra être, selon Platon, ni une des parties ni la collection totale des parties : elle sera indépendante de toute collection et de toute division, de toute juxtaposition et de toute succession; et elle ne dominera toutes choses par son extension universelle que parce qu'elle les dominera d'abord par sa compréhension intime ou sa parfaite individualité.

La métaphysique matérialiste, « étrangère, dit Platon, aux muses et à l'harmonie », est le pendant de cette politique matérialiste qui s'imagine que l'intérêt fondamental des uns est opposé à celui des autres, et que les

uns perdent toujours ce que les autres gagnent. Si la même politique régnait seule dans l'univers intellectuel et moral, l'anarchie et la guerre seraient le fond des choses, et la tyrannie leur unique lien. Les discordes des anciens peuples venaient de ce que les questions de territoire ou d'étendue étaient alors au premier rang; et de même, dans la philosophie, on a trop longtemps considéré les choses sous le rapport de l'extension. Mais, en toutes choses, les rapports d'extension présupposent des unités qui sont ce qu'elles sont par leur compréhension. Voilà pourquoi Platon élevait au-dessus de toute multiplicité l'unité à la compréhension de laquelle les termes multiples participent, et qui se communique sans se perdre. Opposer et objecter à cette communication les rapports d'extension et de multiplicité qui en dérivent, c'est opposer l'effet à la cause, la conséquence au principe, et le nombre à l'unité. Cercle vicieux de tout matérialisme, dans lequel on s'appuie sur une chose pour montrer qu'elle n'existe pas, comme un pauvre qui s'appuierait sur les dons reçus de vous pour nier votre libérale richesse.

II. Platon n'a pas seulement élevé la participation au-dessus des rapports mathématiques de quantité; il l'a élevée au-dessus des rapports logiques. L'extension logique, comme l'extension mathématique, est toujours un nombre, une pluralité; conséquemment, elle est un reste de matière, une chose ultérieure et dérivée, non primitive et absolue.

Le *Parménide* contient le développement d'un principe très original et très important pour le problème qui nous occupe. Ce principe, qu'on a pris à tort pour une vaine subtilité, est le suivant, par lequel Platon affirme l'indépendance absolue de l'Unité suprême : — L'Unité suprême, raison première des choses, ne peut être dite proprement ni identique à elle-même ni différente d'elle-

même, ni identique aux autres choses ni différente des autres choses. On sait en effet que l'identité et la différence supposent deux termes et une relation entre eux. Or, le Bien est un et absolu. Nous le rabaisserions donc en le déclarant identique à soi ou différent de soi ; ce qui revient d'ailleurs au même, car l'identité suppose quelque distinction ou différence entre les termes qu'on identifie, et la différence suppose une commune mesure ou identité qui permette la comparaison. Par exemple, mon identité personnelle suppose ma différence de temps et de modes ; et ma différence de temps et de modes suppose l'identité de mon être. De même, je ne puis me déclarer différent de vous qu'à la condition de nous soumettre tous les deux à quelque commune mesure et à quelque identité, fût-ce simplement la commune intelligibilité qui nous permet d'être réunis sous une notion commune. Deux termes absolument différents ou absolument identiques ne pourraient pas se comparer.

Maintenant, le premier Être est-il, à proprement parler, différent des choses qu'il produit? S'il l'était *essentiellement*, il subirait la relation de la différence ; or, il ne la subit pas, il la produit. L'homme est essentiellement différent des autres hommes, et ne peut exister ni se penser qu'à cette condition. Mais le premier Être n'est pas forcé de s'opposer à quelque chose pour exister ou pour se penser, car alors le monde lui serait nécessaire. Il se pose dans une indépendance absolue, et avec la même indépendance pose tout le reste. Mais, nous l'avons déjà dit en commentant le *Parménide*, l'Un n'est pas pour cela identique à son œuvre, ce qui serait encore une relation imposée à l'absolu. Dieu produit l'identité comme la différence avec une indépendance sans limites, et cette indépendance fonde les lois de la logique ou la nécessité rationnelle sans y être réellement soumise.

L'identité et la différence sont les deux grandes catégories de la logique. L'Un en est, selon Platon, la com-

mune mesure, et ne doit être mesuré lui-même ni à l'une ni à l'autre. Beaucoup d'objections à la production du monde, comme beaucoup d'explications proposées, ont leur origine dans cette application à l'Être radical des relations logiques. Les uns demandent avec quoi l'absolu peut produire un monde différent de lui-même : s'il le tire de lui-même, il lui sera identique; s'il ne le tire pas de lui-même, il le tirera d'une chose différente, qui sera comme un second absolu. Mais, à vrai dire, quand on déclare la substance du monde identique à la substance éternelle ou essentiellement différente, on s'inquiète trop de relations logiques inadéquates à notre idée de l'absolu. Ce qui importe, c'est que notre personnalité n'empêche point la personnalité divine, et que la personnalité divine puisse fonder notre personnalité. Quant à savoir d'où l'Être infiniment fécond tire notre être et s'il le fait identique ou différent par rapport à lui-même, c'est une question qui roule sur le relatif plutôt que sur l'absolu. On trouve une tendance analogue chez ceux qui soumettent l'activité primordiale à une sorte de nécessité intellectuelle, à une sorte de destin logique. Descartes rejetait cette hypothèse. Dieu, selon lui, fait volontairement la logique, ce qui ne veut pas dire qu'il la fasse arbitrairement. Il pose, dirait Platon, les identités et les différences sans confondre son unité avec ces relations. Les nombres logiques, supérieurs aux nombres mathématiques, ne sont encore que des dérivés et des intermédiaires, τὰ μεταξύ. Le principe d'identité et le principe de contradiction ou de différence sont des lois que nous subissons et que subissent tous les êtres finis, mais au-dessus desquelles, cependant, nous ne pouvons pas ne pas concevoir l'Unité ineffable qui en est indépendante. « Les nombres, disait Platon, aspirent à l'Unité comme à leur fin. » Les thèses et les antithèses du *Parménide*, qu'on a prises pour de pures subtilités, sont des réfutations de cette sorte d'anthropomorphisme logique qui impose à Dieu nos relations d'identité et de différence.

Toutes les erreurs de ce genre ont leur origine dans la confusion des deux grandes sortes de vérité ou d'intelligibilité que Leibniz distinguait conformément à l'esprit de Platon : parmi les vérités, les unes sont réductibles à la loi de l'identité et de la différence logiques, les autres à la loi de la raison suffisante ou du bien ; les unes sont soumises à l'analyse, les autres synthétiques. Le monde a sa *raison intelligible* dans un principe absolu ; le fini a sa *raison intelligible* dans l'infini : cela ne veut pas dire qu'on puisse établir un rapport analytique d'identité ou de déduction entre ces deux termes. D'abord, les termes mêmes sont présupposés dans tout rapport de ce genre ; en outre, nous l'avons vu, dire que deux choses sont identiques ou différentes, ce n'est point dire ce qu'elles sont en elles-mêmes. Si toute intelligibilité se réduisait à des rapports d'identité ou de différence ayant pour loi le principe de contradiction, l'intelligibilité n'atteindrait que l'extérieur des choses, et les termes eux-mêmes resteraient inintelligibles. La pure logique fondée sur le principe d'identité n'offrirait donc qu'une intelligibilité formelle, non essentielle et réelle. Conséquemment, le rapport par lequel l'Être absolu unit le monde à lui-même ne peut être un rapport purement logique et analytique ; c'est un rapport réel et synthétique. Le monde est possible par la réalité primordiale ; il y a sa raison parfaitement intelligible en soi et explicative ; mais il ne s'explique ni par une identité logique avec Dieu, comme dans Spinoza, ni par une opposition logique avec Dieu, comme dans plusieurs systèmes allemands. La déduction, acte propre de l'entendement, est une chaîne continue qui lie ou désunit deux choses antérieurement posées et les montre identiques ou différentes, en tout ou en partie ; c'est donc un acte fondé sur des rapports d'extension. Il s'ensuit qu'on ne passera jamais par voie de déduction de Dieu au monde. « Il y a, dit Leibniz, des vérités démontrables ou nécessaires ; et d'autres contingentes, pour ainsi dire

libres, qu'aucune analyse ne peut ramener à l'identité comme à une commune mesure. Mais, de même que les incommensurables sont soumis à la géométrie, et que nous avons des démonstrations au sujet des séries infinies, de même et bien plus, les vérités contingentes ou infinies sont soumises à la science de Dieu, et sont connues de lui, non par une démonstration (ce qui serait contradictoire), mais par une vision infaillible. » — L'existence du monde doit être considérée par les platoniciens comme une de ces vérités *contingentes, et pour ainsi dire libres*, qui ne s'expliqueraient dans leur détail que par une série mathématiquement *infinie* de raisons métaphysiques et morales, non par une série *finie* de déductions identiques fondées sur des rapports extérieurs de quantité. C'est ce qui fait que nous ignorons le *comment* de l'existence du monde. Mais les deux termes incommensurables mathémathiquement et logiquement, produit et producteur, n'en sont pas moins certains et liés par un lien intelligible pour la raison, quoique indéterminable pour l'entendement et indescriptible pour l'imagination.

Est-ce à dire que le platonisme ne puisse fournir aucune représentation, même indirecte, inadéquate et symbolique, de l'acte producteur du monde? — Les thèses négatives par lesquelles on exclut de l'absolu les déterminations inférieures, n'empêchent point pour Platon les thèses positives, par lesquelles nous transportons dans le premier Être ce qui est en nous le plus voisin de l'absolu. Seulement, ce n'est point dans les mathématiques ou dans la logique abstraite que se trouve la plus parfaite image de l'absolu, et Platon a cru que les explications les plus vraies de la production du monde sont les explications empruntées à l'idée du bien et, en somme, au monde moral.

III. Puisque Dieu est parfait, disent les panthéistes, il n'a pas besoin du monde; donc il ne le crée pas. —

Donc il le crée, disent les platoniciens avec les chrétiens : car c'est précisément parce qu'il n'en a pas besoin qu'il le produit.

La question des panthéistes revient à la suivante : l'Être parfait et complet n'a besoin de rien; pourquoi donne-t-il? — Mais c'est précisément parce qu'il n'a pas besoin qu'il donne; s'il avait besoin, il recevrait, il ne donnerait pas. Nous, par exemple, n'étant rien par nous-mêmes, nous avons besoin de tout, et c'est pour cela que l'Être parfait nous donne. Ainsi donc, le panthéisme voit des antinomies là où le platonisme voit les plus hautes harmonies; il prend la lumière pour les ténèbres, la région de la paix pour celle de la discorde, le don mutuel de l'amour pour la lutte des besoins ou des intérêts.

Le panthéisme insiste en disant : — Si la cause absolue n'a pas besoin directement des autres êtres, elle a cependant besoin d'aimer et de créer pour être cause. En effet, il y a deux sortes d'amour, l'amour de soi et l'amour des autres; l'Être parfait, pour être tel, doit les posséder tous les deux, et comme il ne peut posséder le second que s'il crée le monde, il a besoin du monde pour être parfaitement bon. — Les théologiens platonisants du christianisme répondent en disant que Dieu, dans la Trinité, possède à la fois l'amour de soi et l'amour d'autrui, qu'il est à la fois aimant et aimé, que dès lors il n'a pas besoin, pour être parfaitement bon et aimant, de créer le monde. Mais, sans parler des autres difficultés que le mystère de la Trinité enveloppe, on peut demander pourquoi le Dieu-Trinité crée le monde. — Par une surabondance d'amour, répondent les théologiens. — La difficulté n'est que reculée, et se représente toujours la même : Dieu ne serait pas Dieu, et ne serait pas parfaitement bon si cette surabondance n'existait pas, ou si elle n'était qu'une puissance sans actualité. Une fois qu'on a accordé que l'amour d'autrui est une véritable nécessité pour la bonté divine, il ne suffit pas de lui donner une

sorte d'autrui dans le Fils et l'Esprit, sauf à ajouter ensuite que le Fils et l'Esprit sont le même être que lui. C'est l'amour de tous les autres êtres possibles, sans exception, qui constitue un parfait amour d'autrui. On en revient donc toujours à dire que, pour avoir un amour d'autrui complet, universel et parfait, l'Être souverainement bon doit créer le monde.

La réponse des chrétiens à l'objection des panthéistes consiste, on le voit, à accepter la production en Dieu comme vraiment nécessaire; seulement, pour éviter de donner à cette production un objet inférieur et indigne, tel que le monde, les chrétiens admettent des personnes consubstantielles qui ferment le cercle de l'activité immanente. Mais l'objection ne s'applique pas moins à la Trinité qu'à l'Unité, et on peut dire que la Trinité, tout comme l'Unité, est dans la nécessité de créer le monde pour être aussi aimante que possible.

Seulement quelle est la vraie nature de cette nécessité? Voyons si le platonisme n'en peut pas nier la valeur, en tant que nécessité proprement dite, ἀνάγκη.

Dans l'objection des panthéistes, on fait à la cause première une nécessité de ce qui est réellement le produit de sa bonté indépendante et libre, bonté non moins supérieure au besoin qu'à l'arbitraire, au destin qu'au hasard. On parle d'autres êtres possibles, comme si cette possibilité des autres êtres était une idée éternellement imposée à Dieu, une nécessité logique qui entraînerait la nécessité morale de réaliser le monde. En un mot, par une interprétation inexacte du platonisme, on présuppose un monde intelligible qui s'imposerait à Dieu, soit du dehors, soit du dedans. C'est oublier que les autres êtres ne sont rien par eux-mêmes, et que non seulement leur réalité, mais leur Idée et leur possibilité mêmes sont des choses dérivées et dépendantes de l'Un. Elles ne sont pas imposées à l'Être absolu, au Bien-un, mais posées par un acte de bonté absolue qui n'est ni contingent ni

nécessaire, ni libre arbitre ni besoin. D'ailleurs, pour qu'une chose soit *imposée*, elle doit d'abord être *posée*; et pour qu'elle soit posée, il faut que la Bonté première la pose et se pose elle-même avec une indépendance absolue, sans subir les conditions qu'elle produit. Le besoin ne peut nullement être primitif. Le monde une fois conçu, il devient, si l'on y tient, moralement nécessaire de le produire; mais la conception des autres êtres ne pouvant venir d'eux-mêmes, puisqu'ils ne sont rien, est posée par une bonté déjà parfaite en elle-même; imposée, ici, serait un mot vide de sens. Il ne faut donc pas dire : l'être le plus réel, étant parfait, a besoin de produire les autres êtres; mais : cet être étant en lui-même parfait et sans besoin, ou pure bonté, il produit par pure bonté les autres êtres. Cela n'est pas arbitraire, cela n'est pas nécessaire; cela est bon.

Insistera-t-on de nouveau en disant : — Cela est vraiment nécessaire, car le Bien a tout au moins besoin d'être la pure bonté, d'être lui-même, et conséquemment d'être créateur. En d'autres termes, le Bien étant tel qu'il est, c'est-à-dire souverainement bon, il est nécessaire que le monde existe. — C'est l'illusion d'optique que produit si souvent l'abus de la logique formelle. On confond le rapport extérieur des termes avec le dedans. Oui, si le Bien est tel, il sera pour l'intelligence nécessairement tel, ou identique à soi-même; il sera bon et créateur; mais pourquoi est-il tel? Cela revient à dire qu'il est nécessaire pour notre esprit d'affirmer les choses telles qu'elles sont et non autrement qu'elles ne sont; mais il reste à savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes. — Si A est, il est nécessairement A, donc il a besoin d'être A; — raisonnement d'après lequel on pourrait dire aussi que l'être qui n'a besoin de rien, a besoin de n'avoir aucun besoin. Toute cette logique ne nous apprend rien sur l'intérieur des termes, qu'elle présuppose par un cercle vicieux, et il reste toujours à examiner si la position du terme primitif

est en elle-même nécessité, liberté arbitraire, ou bonté plus que nécessaire et plus que libre. Comme cette dernière position est seule absolue, elle convient seule à l'Être absolu. Cet Être est donc achevé, complet, parfait, avant la génération du monde; il n'a pas besoin du monde pour avoir un objet d'amour : il « s'aime lui-même », comme dit Plotin; il aime en lui la bonté absolue qui est lui-même; il aime en lui la personnalité absolue, et cela sans que la pure raison doive admettre trois personnes qui auraient besoin l'une de l'autre ou seraient nécessaires pour se compléter l'une l'autre. Tout ce qu'un platonicien peut croire, c'est que Dieu, par définition même, est parfaitement bon à cause de sa bonté, et que, s'il ne « s'aime » pas, il fait plus encore que de s'aimer.

C'est précisément cette perfection intrinsèque déjà absolue qui rend possible la communication extrinsèque ou la bonté expansive. L'Être infiniment fécond ne peut produire les êtres qui ont besoin de lui que parce qu'il n'a aucun besoin d'eux; car, encore une fois, s'il en avait tant soit peu besoin, cela supposerait qu'ils sont quelque chose ou ont quelque chose en eux-mêmes et par eux-mêmes, d'où résulterait qu'ils n'auraient pas complètement besoin de lui. Dès lors, on retomberait dans le dualisme ou dans une pluralité d'absolus qui s'imposeraient les uns aux autres des besoins et des relations, c'est-à-dire qui ne seraient point absolus. L'absolu véritable, le Bien-un, ne peut donc être conçu, en dernière analyse, que comme la parfaite absence de besoin. L'absolu est une bonté plus qu'immanente et plus que transitive, plus qu'intensive et plus qu'expansive, qui unit le monde à elle-même par un lien plus solide que celui de la nécessité et plus flexible que celui de la liberté. La Bonté parfaite se posant elle-même, la production du monde devient plus certaine que si elle était forcée, et plus libre que si elle était arbitraire. Il n'y a qu'une seule raison vraiment suffisante du monde. Dire : « Cela est parce que cela est

nécessaire », revient à dire : « Cela est parce que telle autre chose est » ; et le problème n'est que reculé. De même dire : « Cela est parce que cela est arbitraire », revient à dire : « Cela est parce que telle autre chose est », car la pure indétermination suppose autre chose qui la détermine. Enfin, dire : « Cela est parce que cela est », exprime bien l'absolu, mais supprime l'explication. Au contraire, dire : « Cela est parce que cela est parfaitement bon », c'est donner une raison sans détruire l'absolu : la Bonté produit, non pas à cause d'autre chose, mais parce qu'elle est ce qu'elle est, c'est-à-dire la Bonté.

En un mot, la Bonté n'a pas besoin de faire appel à autre chose ; elle se fait appel éternellement à elle-même, et se répond à elle-même éternellement.

En vain la pensée veut s'arrêter dans l'échelle dialectique : tant qu'on s'en tient à une chose qu'on peut dépasser, comme le besoin nécessaire ou le libre arbitre, la pensée n'est point satisfaite. Je ne comprends, dans le sens propre du mot, que ce que j'embrasse et dépasse de ma pensée ; mais précisément parce que je dépasse la chose, elle ne me satisfait pas. Devenue compréhensible, elle cesse d'être le pur intelligible de Platon. La dernière explication doit donc être une chose qu'on ne puisse absolument pas dépasser ; or, notre intelligence peut-elle dépasser l'idée de Bonté parfaite? Non ; c'est donc bien l'être le meilleur sous tous les rapports, sans besoin et sans caprice, qu'elle est amenée à poser comme principe de l'univers. Cet être, conçu comme le meilleur en soi, ne pourra manquer d'être conçu aussi comme le meilleur pour les autres. Nous-mêmes, nous devenons plus aimants à mesure que nous devenons plus parfaits ; moins nous avons besoin d'autrui, à cause de notre perfection intérieure, et plus nous nous donnons à autrui. L'Être qui a le moins besoin des autres devra donc être celui qui se donne le plus, et sa perfection devra faire sa

fécondité. Tel est le principe de la participation par l'amour, entrevue par Platon, mieux mise en lumière par le christianisme, et mise à la place de l'explication inintelligible et même contradictoire des matérialistes ou des panthéistes : le Hasard ou la Nécessité.

Après avoir posé ce principe, essayons d'approfondir davantage ce mode de participation, ce pouvoir communicable ou, comme on dit, créateur de l'Esprit intelligent, libre et aimant.

Si l'on ramène à leur raison dernière toutes les objections relatives à la participation par l'amour, on voit qu'elles viennent d'une certaine idée *inexacte* qu'on se fait de l'existence spirituelle et personnelle. On se représente cette existence comme une concentration excluant l'expansion, comme une chose incommunicable, impénétrable, fermée à autrui, incapable d'être à la fois en elle-même et hors d'elle-même. En un mot, on prend la personnalité pour une chose exclusive qui ne se pose dans son moi qu'en s'opposant et en excluant le non-moi; d'où résulte qu'une personnalité absolue devrait être absolument imparticipable et à jamais inféconde. Ce caractère négatif et exclusif attribué à la personnalité, cet état d'opposition et de contrariété entre les personnes finies, que l'on regarde comme l'essence même de la personnalite, est des plus contestables. Il est peut-être juste de faire remonter la première origine de cette conception à la philosophie d'Aristote dans ce qu'elle a de contraire au platonisme. N'est-ce pas Aristote qui a le premier représenté l'individualité comme exclusivement concentrée en soi-même, comme incapable de passer aucunement dans d'autres êtres, comme ne pouvant exister qu'en soi, par soi et pour soi, sans pouvoir en même temps exister dans autrui et pour autrui? Le type suprême de l'individualité, selon Aristote, est un Dieu concentré en lui-même, absorbé dans sa pensée et dans sa béatitude solitaire, incapable d'exister en autrui et de se donner



véritablement, imparticipable et incommunicable. Sans doute ce Dieu existe pour autrui d'une certaine manière, comme l'étoile qui rayonne au pôle du ciel existe pour le marin voguant sur les mers; mais c'est là un rapport de finalité tout extérieur : si l'étoile est vue, elle ne voit pas, et si Dieu est pensé par le monde, il ne le pense pas, car sa pensée ne porte point en elle-même le monde intelligible. Pour Platon au contraire, — on ne saurait trop le redire, — l'existence intelligible et intellectuelle, l'existence de l'Idée, consiste à exister en soi et dans autrui; le Bien a l'unité individuelle, et cependant il a l'universalité. Voilà la doctrine qu'Aristote et ses interprètes reprochent sans cesse à Platon; pour le platonicien, cette contradiction prétendue est tout ensemble le plus haut idéal de la raison et la plus haute induction de l'expérience intime. Aristote accuse Platon de faire trop de mathématiques, trop de logique, d'être exotérique et superficiel; mais ici c'est Aristote lui-même qui parle en mathématicien, en logicien, ou tout au plus en physicien. Qu'est-ce en effet que cette individualité exclusive, qui est tout entière en soi sans pouvoir être en autrui et sans admettre autrui en elle-même? C'est l'unité mathématique ou le point, qui exclut tout de lui-même parce qu'au fond il est ou un infiniment petit ou un rien. De même, l'individu physique, l'atome, s'il en existe, est fermé à autrui et concentré dans sa pauvreté infime. L'âme, telle qu'Aristote la conçoit, n'est qu'un atome spirituel; comme la monade de Leibniz, elle n'a vraiment point de fenêtres sur le dehors. Par sa conscience, elle est retirée en elle-même, et n'a avec l'extérieur que le rapport produit par les sensations passives. Le dehors n'est donc pour elle qu'une borne, une limite, une chose qui s'oppose à elle, et avec laquelle elle n'a qu'une harmonie extérieure. « L'universel, dit Aristote, n'est qu'une analogie et une abstraction. » Leibniz a au fond la même conception qu'Aristote; seulement, pour sauver l'univer-

sel, il fait de chaque monade le miroir représentatif de l'univers, en harmonie préétablie avec les autres monades. Tout cela n'est encore qu'une universalité extérieure, qu'une simple harmonie mathématique ou logique, non une union morale ou spirituelle.

C'est qu'Aristote et ses continuateurs n'ont vu dans la personne que le côté individuel; se plaçant au point de vue de la conscience réflexive, ils n'ont observé le moi qu'en opposition avec le non-moi. S'ils avaient regardé au plus profond de la conscience, dans la région de la volonté et de l'amour, ils auraient vu que, au sein même de la personne, l'universalité augmente avec l'individualité ; c'est-à-dire que, plus un être a d'existence pour soi, plus il est *participable pour autrui*. L'*incommunicabilité* ou l'*impénétrabilité* n'est que le premier et le plus infime degré de l'existence : c'est l'existence matérielle, l'existence des forces encore aveugles et fatales, maintenues par leur lutte mutuelle et leur mutuel équilibre dans l'inertie et la torpeur. Mais, à mesure que vous vous élevez de la matière vers l'esprit, l'existence devient à la fois de plus en plus complète en elle-même et de plus en plus ouverte à autrui; à tel point que, par induction, le pur esprit doit être conçu comme l'existence la plus achevée en elle-même et la plus participable pour les autres, parfaitement concentrée et parfaitement expansive, bonne pour soi et bonne pour tous.

Voyez plutôt. Le premier caractère de l'esprit est l'intelligence; or, plus un être se possède lui-même par la conscience ou par la pensée de soi, plus aussi il est capable de posséder les êtres par la pensée du non-moi. L'être qui se connaît le mieux n'est-il pas aussi celui qui connaît le mieux les autres? On n'explique pas ce fait par de simples rapports d'analogie entre les choses; car, pour que je puisse saisir de plus en plus les analogies de deux termes, dont l'un est moi et l'autre non-moi, encore faut-il que je sois préalablement en possession du second

terme : point de rapport sans les termes préexistants. Il faut donc toujours en venir à établir entre le moi et le non-moi une union véritable et intime, et non pas seulement un rapport extérieur d'analogie. Il faut que, tout en restant en moi-même, je sorte de moi par quelque moyen pour entrer en communication avec l'extérieur ; et ce fait ne semble contradictoire mathématiquement que parce qu'il est rationnel intellectuellement. On aura beau faire tourner en tous sens des atomes impénétrables l'un à l'autre, on ne fera jamais entrer dans l'un d'eux la pensée de son voisin. Si donc nous sommes fermés et impénétrables, comme le disent les matérialistes, nous ne pouvons rien connaître hors de nous, et pas même nous. Ainsi donc l'esprit, en tant qu'intelligent, doit être ouvert, pénétrable, participable et participant. Étant le fond positif de l'être, dont la matière n'est que le côté négatif et relatif, l'esprit connaît de mieux en mieux le fond des choses en connaissant de mieux en mieux son propre fond. De même aussi, il connaît de mieux en mieux les autres esprits. Si ces derniers ne sont pas absolument transparents pour lui, c'est à cause des conditions matérielles où ils se trouvent engagés. Mais l'esprit pur doit être conçu comme absolument transparent pour l'esprit. Deux esprits, sans se confondre, doivent, à mesure qu'ils sont plus parfaits, se pénétrer plus parfaitement l'un l'autre par la pensée. Portez l'induction à sa limite, et vous arriverez à voir que la raison universelle doit, comme disaient les néoplatoniciens, « pénétrer tout par sa pureté sans rien détruire ».

Le second attribut de l'esprit est la puissance, qui, dans son absolu, est conçue comme liberté sans arbitraire. Plus un être est puissant, libre et absolu, plus aussi, dans un certain sens, il se fait relatif ; c'est-à-dire qu'il met volontairement plus de choses en relation avec lui, qu'il s'ouvre au dehors, qu'il établit entre lui-même et les autres êtres des rapports plus nombreux. Seulement, ces relations ne

sont pas des relations subies et passives; ce sont des relations actives. Par induction, et à la limite, l'être le plus absolu, le plus indépendant, le plus capable de demeurer solitaire et retiré en lui-même, doit être conçu comme le moins solitaire : c'est celui qui doit entrer volontairement en relation avec le plus d'êtres; ces êtres mêmes et ces relations sont son œuvre, et pour poser ainsi, en les dominant, toutes les relations, il ne faut être rien moins que l'absolue liberté. L'activité parfaitement universelle doit donc être le privilège d'une activité parfaitement individuelle; et cette universalité consiste non à être tout, mais à mettre tout en rapport avec soi par l'activité comme par l'intelligence.

Maintenant, comment se figurer symboliquement, avec les ressources humaines, la nature intime de ce rapport ou de ce lien? Ne faut-il pas, comme le sens commun le croit, pour être un lien véritable, qu'il soit plus qu'intelligence et puissance, qu'il soit amour?

L'amour apparaît successivement sous deux aspects, l'un encore négatif, l'autre entièrement positif. D'abord, comme Platon l'a dit dans le *Timée*, l'amour n'est point jalousie, envie. En effet, l'imperfection et le besoin expliquent seuls cette volonté jalouse qui, dans le sentiment de sa puissance bornée, a peur des obstacles, se défie des autres volontés, craint de perdre le bien qu'elle veut conserver ou acquérir. Le pauvre seul envie. Mais Celui qui est la richesse même, l'absolue liberté et l'absolue béatitude, est aussi l'absolue sécurité; il ne peut se perdre lui-même ni se voir rien enlever par les autres êtres, qui d'ailleurs n'existent encore que dans sa pensée et par sa pensée. Il n'a donc aucune raison pour se tenir à leur égard sur la défensive, pour les repousser, pour les exclure, pour les nier. La relation entre l'Esprit absolu et un autre être ne peut jamais, du côté de l'Esprit, être négative : Dieu est au-dessus de la jalousie : φθόνου ἐκτὸς ὤν.

Ce premier aspect de la Bonté ne suffit pas encore. Comme les autres êtres n'existent point par eux-mêmes, il ne suffit pas que le Bien ne les empêche point d'être. L'absence de raison négative n'est que l'indice extérieur d'une raison positive, d'un acte affirmatif de la part de l'intelligence et de la volonté. L'esprit pur est l'affirmation absolue et de soi-même et d'autrui; sa relation avec les autres êtres est tout affirmative, et sa volonté, en se voulant elle-même, les veut. Aussi Platon ajoute-t-il que le bien exempt d'envie *engendre* tout à son image : Πάντα ἐγέννησε παραπλήσια ἑαυτῷ.

Pourtant, ce n'est pas seulement une image de soi qu'il donne à autrui : il se donne lui-même, sans pour cela se perdre; et c'est par là qu'il est vraiment et positivement amour.

On croit souvent que ce qui constitue le plus essentiellement un être est aussi le plus incommunicable à autrui; et néanmoins, nous l'avons vu, en aimant quelqu'un, c'est lui-même que nous voulons : notre amour, franchissant tout ce qui est extérieur et étranger, sans s'arrêter même à l'intelligence, va jusqu'à cette volonté libre et personnelle qui est proprement le moi. En vous aimant, c'est quelque chose de moi que je donne, c'est moi-même que je voudrais donner tout entier, et c'est aussi vous-même que je veux. Je sens qu'il est des obstacles, matériels et même intellectuels, qui empêchent mon âme de se confondre entièrement avec une autre âme, et pourtant c'est là ce que je voudrais. Je ne dis pas que je voudrais cesser d'être moi pour devenir elle, ou qu'elle cessât d'être elle pour devenir moi; mais je voudrais être moi et elle tout ensemble; je voudrais être deux et un, en un mot me donner tout entier et me retrouver tout entier. Est-ce là une illusion de l'amour, un vœu chimérique contre lequel doivent prévaloir les lois de l'impénétrabilité physique, ou de la pluralité mathématique, ou de l'opposition logique? Quelle vaine chose alors serait l'amour! Comme il serait

faux et absurde de dire qu'on aime! Car on n'aime que si on donne, et on ne donne véritablement que si on donne une chose qui ne vous est pas étrangère, une chose qui vous appartienne réellement; on ne donne donc que si on donne quelque chose de soi, et, en dernière analyse, que si on se donne soi-même. Tout don de choses extérieures au moi ne suffit ni à l'aimant ni à l'aimé. L'amour est l'élan suprême de l'âme pour franchir les limites du monde physique, mathématique et logique, la région de la multiplicité et de l'opposition; et par là l'âme veut rentrer dans l'unité, non sans doute dans l'unité vide et abstraite du non-être, mais dans l'unité pleine de l'être qui est tout entier pour soi et tout entier pour autrui.

En un mot, comme nous l'avait déjà montré une première analyse de l'amour [1], ce qui est le plus moi-même est ce que je *veux* le plus donner. C'est aussi ce que je *puis* le mieux donner : car enfin, comment pourrais-je donner ce qui ne dépend point de moi? Même quand je donne un objet extérieur, encore faut-il que j'aie fait à son occasion quelque acte de bonne volonté qui vienne vraiment de moi; et à vrai dire, c'est cet acte que je donne. L'objet qui passe de ma main dans la vôtre n'en est que le signe matériel et le visible symbole; il perdrait tout son prix s'il ne représentait pas ma volonté intime et un don de moi-même. Me rendez-vous froidement le même objet, sans y rien mettre de votre cœur; nous sommes quittes sans doute, selon l'expression vulgaire; mais cela veut dire que nous restons à part l'un de l'autre, chacun dans son *moi*, sans aucune union d'amour. Si nous nous étions aimés véritablement, nous ne serions jamais quittes : la dette de l'amour ne s'acquitte pas; elle se paye avec de l'amour, et par là ne fait que s'accroître encore.

Nos notions physiques, géométriques ou logiques, viennent échouer contre ce fait de l'amour; car l'amour est

1. Voir le dernier chapitre du livre Ier.

un fait, et un fait de tous les instants. Là se cache le secret de la participation, de la fécondité, de la création. « Celui qui, dans les mystères de l'amour, sera parvenu peu à peu, comme par une initiation dialectique, jusqu'au point où nous sommes », verra enfin apparaître, non pas seulement une beauté merveilleuse, mais une bonté adorable, qui se possède tout entière elle-même et se donne tout entière à autrui. Nous, êtres imparfaits, nous ne pouvons pas créer, ni communiquer notre être, parce que nous ne nous possédons pas tout entiers : nous sommes relatifs, bornés par la matière, limités en nous-mêmes et pour autrui ; mais Celui qui est l'Esprit pur éternellement en possession de soi, Celui qui, par son individualité, est la personnalité absolue, est aussi, par l'universalité de son amour, l'impersonnalité absolue.

Les alexandrins, confondant encore l'amour proprement dit avec le désir, élevèrent au-dessus de l'amour, sous le nom de *procession*, ce passage d'un être dans un autre par lequel il se donne sans se perdre. Il est bien vrai que tous les mots de la langue humaine sont impuissants à exprimer l'activité divine, mais le mot qui convient le mieux n'en est pas moins celui qui exprime l'acte le plus élevé de l'âme humaine : c'est le nom que les alexandrins eurent le tort de rejeter trop absolument, le nom d'amour.

Ainsi, en dernière analyse, selon le platonisme, la perfection divine, qui semblait d'abord l'obstacle à l'être des créatures, est au contraire la raison créatrice ; de même que, loin d'être un obstacle à l'être de Dieu, elle est pour Dieu la raison d'être.

IV. Tant que les partisans du spiritualisme ne seront pas remontés avec Platon à l'idée de l'absolue bonté, ils n'auront point atteint une raison suffisante de l'existence du monde ; et pour parvenir à ce sommet de la dialectique, il faut concevoir une bonté telle qu'il soit impos-

sible d'en concevoir une plus accomplie, soit comme bonté intensive, soit comme bonté expansive.

Peu de philosophies et de religions sont allées jusque-là; et si on les passe en revue dans leur ordre dialectique, on reconnaîtra que la plupart sont restées à une distance plus ou moins grande de la souveraine Bonté.

La doctrine la moins compréhensive est celle qui représente Dieu comme un idéal abstrait vers lequel se meut le monde, comme un bien aimable qui n'aime ni les autres ni soi-même. Nous l'avons vu, en attribuant l'existence et l'activité à cette prétendue perfection, on la rendrait plus parfaite et plus aimable; elle n'est donc pas le Bien suprême, terme de la dialectique. D'ailleurs, comment une abstraction pourrait-elle mouvoir le monde? Comment agirait-elle avant d'exister et d'être conçue? Impossible de nous arrêter à une idée que nous dépassons de toutes parts.

Au-dessus de ce système est la doctrine d'Aristote, qui attribue à la perfection motrice du monde la suprême réalité, en la considérant comme le suprême aimable qui s'aime lui-même et qu'aiment tous les êtres. D'après Aristote, le Bien absolu produit le bien universel par sa seule présence : il n'a qu'à paraître, et des profondeurs du pur possible l'être surgit, attiré par sa beauté; le foyer de la lumière n'a qu'à se montrer, et les ténèbres s'illuminent. Ainsi le Soleil, pour vaincre la Nuit, n'a qu'à dévoiler sa face glorieuse ; sa victoire est sans combat; la lutte n'existe que dans les choses qu'il éclaire et qui se disputent ses rayons : lui, immobile, rayonne à travers l'infini.

Quelque grande que soit cette conception d'Aristote, elle n'est cependant encore qu'un aspect de l'idée suprême. Selon Aristote, le monde pense et aime Dieu, mais Dieu ne pense pas et n'aime pas le monde; il ne pense et n'aime que lui-même. Dès lors, Dieu est le Bien sans être la Bonté, il est pour nous aimable sans être pour

nous aimant. Il en résulte qu'il n'est même plus pour nous aimable; car, si Dieu ne me connaît pas et ne me connaîtra jamais, si pour me produire il ne m'a pas d'abord conçu, pensé, voulu, j'admirerai peut-être cette perfection à jamais absorbée en elle-même, mais je ne l'aimerai pas. Comment d'ailleurs pourrai-je la connaître, la désirer, monter vers elle, si elle n'appelle pas ma pensée et mon amour par sa pensée prévoyante et son amour prévenant? Comment ma pauvreté absolue enfantera-t-elle l'être si la divine abondance ne jette pas sur elle un regard d'amour?

Dieu aime donc le monde; il aime ce qu'il produit; car, au-dessus de ce qui est simplement aimable en soi, la pensée élève ce qui est à la fois aimable en soi et pour soi, aimable et aimant; et au-dessus de ce qui n'aime que soi, elle élève ce qui en même temps aime autrui. La dialectique n'est satisfaite que quand elle a atteint la perfection.

Voyons maintenant ce que doit être ce monde que Dieu aime, pour exprimer une bonté vraiment parfaite.

Qu'est-ce que Dieu peut apprécier et aimer dans les êtres qu'il produit? — S'il n'aime en eux que ce qu'il y a mis directement et par une toute-puissante action, s'il fait tout dans ses créatures et n'aime que ce qu'il y fait, il en résulte le système d'Aristote renversé : Dieu est l'aimant, le monde est l'aimable; et comme le monde, dans cette doctrine, n'a plus rien qui lui appartienne en propre, comme il ne subit qu'une action nécessitante, il est aimé sans aimer véritablement lui-même. S'il en est ainsi, Dieu ne peut plus produire le monde que par besoin et par désir : c'est lui qu'il aime dans le monde, c'est son développement et sa vie. Tel est le Dieu des panthéistes, qui se développe, se cherche et s'aime dans ses modes; tel est aussi, au fond, le Dieu des mystiques chrétiens qui attribuent tout à l'action nécessitante de la

grâce, devant laquelle la nature et l'homme demeurent passifs. Panthéistes et mystiques n'ont encore qu'une conception incomplète de la bonté suprême. Le parfait aimant, en effet, est celui qui aime un aimant; l'amour réellement fécond est celui qui crée des amours : car alors c'est vraiment l'union d'un être avec des êtres, et non plus la fausse et apparente union d'un être avec une abstraction qui n'est encore que lui-même. Si donc Dieu me donne absolument tout, il ne me donne rien, je ne suis point discernable de son activité, ni de sa pensée, ni de son amour. En me faisant, Dieu n'agit qu'en lui-même et sur lui-même, il produit pour ainsi dire un de ses modes; en me pensant, il ne fait que se penser; en m'aimant, il ne fait que s'aimer. Ce que j'appelle moi, c'est lui; et ma prétendue existence n'est que la sienne. Dès lors, n'ayant plus d'existence véritable, je n'ai plus rien ni de vraiment intelligible ni de vraiment aimable. Comment serais-je intelligible? Je n'ai rien de distinct par quoi l'intelligence puisse me discerner de tout le reste, rien qui puisse m'être vraiment attribué; je n'ai donc pas d'attributs, et par conséquent pas d'intelligibilité. Comment serais-je aimable? Je n'ai en moi-même et par moi-même aucune valeur, rien dont on puisse me savoir gré, rien dont on puisse voir en moi la raison et la cause, rien dont on puisse faire remonter à moi la bienfaisante influence? N'ayant rien d'aimant, je n'ai rien d'aimable. Il en résulte que je n'ai rien de bon, rien qui puisse me faire préférer au non-être. Je ne puis donc pas exister en moi et pour moi, mais seulement en Dieu et pour Dieu, comme un mode prétendu nécessaire de sa substance. Pauvre Dieu, qui souffre et gémit en moi, qui lutte en moi et avec moi contre tous les obstacles, qui n'a ni l'absolu ni la perfection! Ou c'est moi qui n'existe point, ou c'est Dieu; ou, ce qui semble plus probable encore, nous n'existons ni l'un ni l'autre.

Tel est le résultat des doctrines panthéistes qui re-

tranchent au monde l'activité, la pensée et l'amour, pour les concentrer en Dieu. On croit ainsi ajouter à Dieu ce qu'on retranche au monde, et, en définitive, ce qu'on enlève à l'un se trouve enlevé à l'autre.

Une fois comprise la nécessité, pour notre pensée à la recherche du premier Principe, de deux réels amours, l'un créateur, l'autre créé, ces deux amours apparaissent comme devant être aussi illimités qu'il est possible sous tous les rapports, immédiatement en Dieu, et progressivement dans le monde. Dieu, en créant le monde, ne doit introduire de limites ni dans sa propre individualité ni dans l'universalité de son amour; et par cela même, à l'image de Dieu, les êtres créés doivent se développer sans limites, dans l'individualité de leur existence comme dans l'universalité de leur amour.

Les religions orientales ont conçu l'amour en Dieu comme un amour de *sacrifice*, par lequel Dieu *renonce* à quelque chose de lui-même pour le donner à ses créatures, les nourrit de sa propre substance, *s'abaisse* pour les élever, *se limite* lui-même pour les opposer à lui et les rappeler ensuite dans son sein.

Nous retrouvons la même conception éloquemment développée, dans *la Philosophie en France au* XIXe *siècle*, par M. Ravaisson. « Il semble, dit-il, qu'on ne saurait comprendre l'origine d'une existence inférieure à l'existence absolue, sinon comme le résultat d'une détermination volontaire par laquelle cette haute existence a d'elle-même modéré, amorti, éteint, pour ainsi dire, quelque chose de sa toute-puissante activité. Les stoïciens, dans leur langage tout physique, définissaient la cause première, ou la Divinité, un éther embrasé, au maximum de tension; la matière, ce même éther détendu. Ne pourrait-on dire, d'une façon à peu près semblable, que ce que la cause première concentre d'existence dans son immuable éternité, elle le déroule, pour ainsi dire, dé-

tendu et diffus dans ces conditions élémentaires de la matérialité, qui sont le temps et l'espace; qu'elle pose ainsi, en quelque sorte, la base de l'existence naturelle, base sur laquelle, par ce progrès continu qui est l'ordre de la nature, de degré en degré, de règne en règne, tout revient de la dispersion matérielle à l'unité de l'esprit. Dieu a tout fait de rien, du néant, de ce néant relatif qui est le possible; c'est que ce néant, il en a été d'abord l'auteur, comme il l'était de l'être. De ce qu'il a annulé en quelque sorte et anéanti de la plénitude infinie de son être (*se ipsum exinanivit*), il a tiré, par une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe. Ce fut dans presque tout l'Orient, et depuis un temps immémorial, un symbole ordinaire de la Divinité que cet être mystérieux, ailé, couleur de feu, qui se consumait, s'anéantissait lui-même pour renaître de ses cendres... Selon le dogme chrétien, renfermé dans l'ordre moral, mais qui n'en contient pas moins en germe un principe d'explication générale métaphysique et physique, et en quelque sorte une philosophie virtuelle, Dieu est descendu par son Fils, et descendu ainsi, sans descendre, dans la mort, pour que la vie en naquît, et une vie toute divine : « Dieu se fit homme, afin que l'homme fût fait Dieu. » L'esprit, s'abaissant, est devenu chair; la chair deviendra esprit.

Cette doctrine ne transporte-t-elle point dans la notion de l'amour absolu une condition qui n'est que relative, et propre aux amours inférieurs? En nous, sans doute, l'amour exige le sacrifice : montant de l'inférieur au supérieur, nous devons renoncer à des biens secondaires en vue du bien suprême, nous devons donner nos plaisirs, nos joies, notre vie même, en échange des biens célestes. C'est la loi de l'élimination et du renoncement, qui régit le progrès dialectique des créatures. Mais l'amour de Dieu, pour venir à nous, ne doit pas avoir besoin de descendre; il ne doit connaître ni le sacrifice ni le renoncement; il

donne, disaient les néoplatoniciens, sans perdre ce qu'il a donné, et il n'a pas besoin de se limiter pour nous produire. Même chez l'homme, nous l'avons vu, les vrais biens sont ceux qui se communiquent sans se diminuer : ce que ma main vous donne, ma main ne l'a plus; mais ce que mon cœur vous donne, il l'a encore.

Le sacrifice même n'est qu'apparent ou provisoire dans l'amour que nous rendons à Dieu. Les biens que nous sacrifions, ou ne sont point véritables, ou nous seront rendus. La loi de limitation et d'élimination que la puissance suprême nous avait imposée sans la subir se change en une loi de progrès et d'accroissement. C'est la double négation aboutissant à l'affirmation. Par là l'amour est actuellement illimité en Dieu, et virtuellement illimité dans l'homme.

Enfin on a souvent laissé subsister une dernière espèce de limitation dans l'amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu : on a représenté l'amour divin comme ne s'étendant pas à toutes les créatures, ou comme s'y étendant à l'origine sans s'y étendre à la fin, c'est-à-dire comme capable de se retirer après s'être donné. Des créatures d'abord comprises dans l'amour de Dieu en seraient ensuite exclues pour jamais par un mal sans guérison. Platon a paru lui-même soutenir cette doctrine de la barbarie antique dans le *Phédon* et le *Gorgias*, en parlant de « crimes inexpiables » et de maux sans remèdes.

« Ce que Dieu prononce, dit aussi Leibniz, regarde toute la suite à la fois, dont il ne fait que décerner l'existence. Pour sauver d'autres hommes ou autrement, il aurait fallu choisir une tout autre suite générale, car tout est lié dans chaque suite... Dieu choisit le meilleur absolument. Si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela, il lui appartenait de l'être. » (*Théodicée*, part. I, 84; II, 122.) Il est difficile d'imaginer un fatalisme plus

immoral et plus blasphématoire. Quoi! Dieu décrète nos erreurs, nos crimes et notre malheur! Un tel décret ne peut s'expliquer que de deux manières : — ou les crimes sont bons et nécessaires, et alors pourquoi nous en punir? Dieu devrait plutôt nous récompenser pour avoir docilement joué notre rôle dans ce grand spectacle de la création qu'il se donne à lui-même; — ou les crimes sont mauvais, et alors Dieu, qui en est par son décret le véritable auteur, est lui-même mauvais.

C'est là une nouvelle manière d'introduire la limitation et le sacrifice dans l'essence de l'amour divin; car Dieu, en créant le monde, serait forcé de sacrifier les uns pour les autres, de retirer son amour aux uns en le conservant aux autres. Par cela même il ferait le sacrifice d'une partie de son amour changée en haine, de manière à introduire dans son propre sein je ne sais quelle limitation invincible. Nous, enfin, à son image, nous ne pourrions aimer les uns sans haïr les autres, et peut-être ceux qui nous furent le plus chers. Une telle supposition est déraisonnable. La raison ne peut concevoir la haine que comme la limitation et la défaillance provisoire de l'amour. Le bien a une bonne raison pour durer indéfiniment : c'est qu'il est le bien; et le mal a une bonne raison pour ne pas durer indéfiniment : c'est qu'il est le mal. Portant en soi la lutte et la contradiction, le mal a un premier adversaire qui est lui-même, et un second adversaire qui est le bien. Au-dessus de la Bonté qui ne serait pas à la fin librement victorieuse de toutes les âmes intelligentes et libres, qui ne réussirait pas à être bonne pour tous ni à rendre bonnes toutes ses créatures, quoiqu'elle ait l'éternité devant elle, la dialectique nous fait concevoir une bonté infinie sous tous les rapports et dans tous les sens, non seulement en elle-même, mais aussi dans ses images vivantes, non seulement en Dieu, mais dans toutes les parties et dans toute la durée de la création. L'amour créateur de tous les amours ne peut être qu'une providence absolument universelle, destinée

à triompher tôt ou tard, non par la force et la nécessité physique, mais par la persuasion morale et l'échange libre de l'amour.

Nous-mêmes, imparfaites créatures, nous qui ne sommes point la bonté infiniment persuasive, la beauté infiniment aimable, la raison infiniment éloquente, désespérerions-nous de ramener au bien une âme intelligente et libre, si on nous donnait l'éternité pour l'instruire, pour l'éclairer par la raison et l'expérience, pour la dégager peu à peu de la matière qui aveugle et enchaîne sa liberté, pour l'aimer et l'appeler à nous, pour la combler en un mot de nos bienfaits fraternels? Non, nous ne croirions pas qu'un enfant de Dieu pût être assez fermé à la raison et à l'amour pour nous résister à nous-mêmes, à nous qui ne sommes pour lui qu'un frère. A plus forte raison est-ce un devoir de ne pas mettre en doute la victorieuse bonté du « Père qui est aux cieux », l' « accomplissement à venir de sa volonté sur la terre comme au ciel », la « sanctification de son nom » et la « venue de son règne ». C'est lui qui nous ordonne de « pardonner à ceux qui nous ont offensés, comme nous voulons que lui-même nous pardonne et leur pardonne ». C'est vers lui qu'est montée, pour être entendue et exaucée sans doute, la plus sublime parole qui se soit élevée de la terre au ciel : « Mon Dieu, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. » Pour qu'ils le sachent, ces enfants ingrats, l'éternelle Bonté n'a qu'à laisser tomber à demi les voiles qui la recouvrent encore, qu'à entr'ouvrir les bras, qu'à laisser entrevoir son regard et son sourire : du plus profond des ténèbres s'élèvera aussitôt un vague soupir, puis une prière, et bientôt retentira à travers l'infini un cri de délivrance et d'amour.

CHAPITRE VII

RESTAURATION D'UNE DOCTRINE DE LA PROVIDENCE SELON LE PLATONISME

I. Examen du problème du mal selon l'esprit du platonisme. Point de vue de la perfection. — II. Point de vue de l'absolu.

I. Dieu, dit Platon, a fait l'univers aussi semblable à lui-même qu'il est possible; il est donc certain qu'il a choisi le meilleur des mondes. Cette conséquence, nous l'avons vu, n'est pas fondée sur une nécessité extérieure qui s'imposerait à Dieu, mais sur la parfaite indépendance de l'être parfaitement bon. Rien ne peut empêcher une bonté souverainement libre de se montrer telle qu'elle est, c'est-à-dire souverainement bonne. Mais alors comment concilier la brutale évidence du mal, qui est partout dans l'univers, avec l'Idée du Bien?

La réponse vraiment platonicienne ou néo-platonicienne qu'on peut faire au problème du mal, c'est que, étant donné un être imparfait dont nous regrettons l'imperfection, il suffit de regarder avant lui et après lui pour voir réalisée la perfection que nous voudrions trouver en lui. En premier lieu, tout être imparfait sort d'un être plus parfait qui a réalisé déjà l'idéal du genre. En second lieu, tout être imparfait tend à devenir et deviendra aussi

parfait que l'idéal réel, l'Idée, dont il est le produit; il deviendra même de plus en plus parfait, sans autres limites que la perfection absolue. Ainsi, dans les deux sens, derrière lui et devant lui, l'idéal de cet être est réalisé; regretter l'imperfection de cet être, ce serait regretter l'existence présente d'un élément de plus dans le tout, et ce serait empêcher la perfection à venir de cet être. L'optimisme platonicien s'étend par là dans deux directions : il remplit de tout le bien possible la ligne descendante de la génération, qui fait sortir les uns des autres tous les degrés de perfection, et la ligne ascendante de l'amour, qui fait remonter l'imparfait au parfait. A voir l'univers en son ensemble, — dans son passé, son présent et son avenir, — il redevient l'image aussi parfaite que possible du monde idéal, « un *Dieu engendré*, image du *Dieu éternel*, et comme lui *complet* ».

Le Bien suprême étant tout ensemble *absolu* dans son être et *parfait* dans ses manières d'être, ces deux caractères devront se retrouver au plus haut degré possible dans l'image de Dieu. Parlons d'abord de la perfection des qualités, sur laquelle Platon a insisté le plus, et demandons-nous, à ce premier point de vue, encore extérieur et abstrait, ce que peut être le meilleur et le plus *complet* des mondes. — Au-dessus de ce qui n'est pas la perfection suprême, on peut toujours, dit-on, concevoir une infinité de choses plus parfaites; si donc le monde n'est pas la perfection suprême, il n'est pas le meilleur possible; et pourtant il ne peut être la perfection suprême, car alors il serait Dieu. — Remarquons-le, on traite ici la perfection comme une quantité, infinie en Dieu et finie dans les autres êtres. On pourrait déjà contester la valeur d'une telle assimilation. Néanmoins, acceptons jusqu'à nouvel ordre cette manière de voir. Platon et surtout Aristote fournissent une première réponse à la difficulté par la distinction de l'enveloppement et du développement, de la virtualité et de la réalité. Si le monde

ne peut jamais être actuellement aussi bon que possible sous le rapport des qualités, il peut se rapprocher sans cesse de cet idéal; et alors il est *gros* de la perfection, comme l'âme humaine est grosse de la science; il possède, dirait Aristote, la perfection en puissance, sinon en acte. La question même, d'ailleurs, telle qu'elle était posée, contenait implicitement cette réponse. Qu'est-ce que le monde le plus parfait *possible*? — Celui qui contient en lui-même, comme *possible*, la perfection. Réunissez dans une unité immédiate et actuelle toutes les perfections; cette unité ne pourra être que Dieu. Or le monde ne pouvait être Dieu; il fallait qu'il fût distinct de Dieu. S'il eût possédé l'unité actuelle des perfections, il eût été indiscernable de Dieu même. Donc il ne pouvait posséder la perfection que sous la forme de la multiplicité dans l'espace et dans le temps. On arrive par cette voie à concevoir comme le meilleur des mondes celui qui acquiert *successivement*, dans le temps et dans l'espace, toutes les perfections *simultanées* dans l'unité et l'éternité de Dieu.

Ainsi le monde ne pouvait du premier coup atteindre sa fin. Mais alors se présente une objection nouvelle. Dieu n'aurait-il pas pu, au point de départ, nous rapprocher davantage de notre fin; l'univers ne peut avoir actuellement la perfection suprême, mais ne pourrait-il être actuellement plus parfait?

Rappelons ici la thèse qu'ont soutenue les alexandrins; nous y ajouterons l'antithèse pour la compléter. Les alexandrins répondent à l'objection précédente par la belle hypothèse de la procession, qui, ce semble, n'a pas été bien comprise. En premier lieu, les alexandrins n'eussent point accordé aux métaphysiciens modernes qu'il ne peut exister pour la créature un maximum de perfection possible, au delà duquel on ne pourrait plus concevoir que la perfection divine. Cette assimilation de la qualité intensive à la quantité extensive, pour laquelle il n'y a point de maximum, leur eût paru contestable. Si,

dit-on, le monde créé par Dieu n'a point la perfection absolue, il y a un abîme infiniment grand entre lui et Dieu. — Qu'en savez-vous, demanderaient les alexandrins? Non seulement vous raisonnez de la qualité d'après la quantité; mais encore vous ne considérez que la quantité discontinue. Est-ce que, dans la quantité elle-même, la continuité n'existe pas? Soient deux points séparés par une distance quelconque, le second se mouvant vers le premier; tant que le point mobile n'aura point atteint le point fixe, il en sera, dites-vous, séparé par une distance qu'un nombre infini de points pourrait seul remplir. Cela est vrai, et cependant cette distance est réellement franchie; il arrive un moment où les deux points doivent être contigus sans se confondre. Quoi qu'en dise Zénon d'Élée, Achille peut atteindre la tortue; et en général il peut exister entre les choses une différence qui n'exclut pas l'union et la continuité. Tant qu'on laissera subsister un abîme entre le monde et Dieu, on pourra demander pourquoi la souveraine bonté et la souveraine puissance n'ont pas comblé cet abîme. Il ne peut donc y avoir de vide entre Dieu et la première des essences qui procède de son sein. Dieu engendre d'abord un être aussi voisin de lui-même qu'il est possible et contigu à lui, quoique inférieur à lui. Il y a comme un contact immédiat entre le premier-né de Dieu et Dieu même. A peine sorti du sein de Dieu par la procession, le premier-né y rentre par la conversion et l'amour; ce double mouvement s'accomplit dans l'éternité. A cette hauteur, nous sommes encore bien loin des régions du temps et de l'espace; nous sommes si près de Dieu que nous paraissons être encore en Dieu même; et pourtant, nous avons fait un premier pas. Nous ressemblons à un mobile qui n'aurait encore parcouru qu'un point; il lui en reste encore une infinité à franchir et, néanmoins, c'est par une série de ces mouvements voisins du repos, de ces mouvements infiniment petits qu'il atteindra le but. Un point de franchi, c'est bien peu, on pour-

rait presque dire que ce n'est rien; mais c'est avec ces riens que la nature fait quelque chose; et puisqu'on veut comparer la qualité à la quantité, la quantité même semble fournir une lointaine image de la procession des essences et du mouvement de la création. Le premier-né de Dieu, imitant la bonté et la fécondité divine, dont il est infiniment peu distant, engendre à son tour un être aussi peu différent de lui-même qu'il est possible, et ainsi de suite jusqu'au dernier degré de l'existence. En même temps chaque être se « convertit » et monte vers Dieu. De cette sorte tout est plein dans l'univers et le meilleur est réalisé dans tous les sens possibles. Si nous ne sommes pas plus haut dans l'échelle de l'être, c'est pour ainsi dire parce que la place était déjà occupée. Si Dieu nous avait mis à cette place, nous n'aurions pas été distincts de l'être qui déjà l'occupe; par conséquent un tel acte eût été équivalent à ne pas nous créer; or l'existence vaut mieux que la non-existence. Donc, puisqu'il restait une place à prendre, quoique inférieure, mieux valait nous la donner que de nous laisser dans le néant; d'autant plus que, par le progrès, nous pouvons monter à l'infini.

On pourrait ajouter, pour compléter l'hypothèse alexandrine, que, le possible n'étant jamais épuisé, la création est continue. A chaque instant de nouvelles âmes surgissent du néant, avec un avenir infini devant elles. Point de vide, point de lacune dans l'œuvre du Bien; tout le bien possible est épuisé; ou plutôt, sans s'épuiser jamais, il est du premier coup infini, et cependant s'accroît sans cesse par le progrès continu et la création continue.

— Mais, dira-t-on peut-être, pourquoi est-ce moi qui suis à ce degré de l'échelle plutôt que l'être supérieur? par exemple, pourquoi ne suis-je pas le premier-né de Dieu? — Si vous étiez le premier-né, celui-ci à son tour serait, dans l'hypothèse alexandrine, réduit à prendre votre place et à devenir vous; or les deux états de choses seraient indiscernables, il y aurait toujours le Verbe et vous, chacun à

sa place. Donc puisqu'il ne pouvait y avoir qu'un Verbe, et que des choses inférieures au Verbe pouvaient exister, mieux valait leur donner l'existence, avec un avenir infini de progrès. Tout être est appelé à monter jusqu'au haut de l'échelle, à rentrer en Dieu sans se confondre avec lui et à jouir de son infinie béatitude. L'Un ne garde pour lui aucun des trésors qu'il possède ; il se donne sans réserve, et s'il ne donne pas toute la perfection d'un seul coup à chaque être, c'est pour qu'ils se discernent les uns des autres. Il ne les fait inégaux, par une progression descendante, que pour les faire discernables. La discernabilité est, pour les alexandrins, la seule raison de l'imperfection. Se borner au meilleur des êtres et ne créer que lui, ou ajouter à cette première création tous les êtres inférieurs : tel est le dilemme. Dieu préfère le plus au moins. Du reste, ce n'est pas lui qui produit directement les êtres imparfaits ; ces derniers sont l'œuvre et la production les uns des autres. L'Un ne produit immédiatement que son premier-né, « ce fils si beau », dit Plotin, qu'il est le parfait miroir de son père. Dieu communique à ce premier-né sa fécondité créatrice, mais déjà moins parfaite, et ainsi de suite jusqu'aux plus humbles productions de la nature. En un mot, tout le possible en fait d'existence et de perfection est épuisé, afin que « le tout soit vraiment un tout », comme dit Platon. L'inégalité des conditions vient du principe de limitation ou de *non-être* par lequel les êtres bornés se distinguent les uns des autres. En même temps, l'égalité est le terme du progrès universel, dans la république des êtres.

II. Telle est l'hypothèse de la procession, dont on trouve les germes déjà développés dans le brahmanisme et dans le *Timée* de Platon. Elle a l'avantage d'être conforme aux deux grands principes de continuité et des indiscernables, en même temps qu'à la loi du progrès universel. Comme elle est d'ailleurs très compréhensive, elle ne paraît

exclure aucune des autres hypothèses qu'on a pu faire sur la Providence.

Pourtant cette thèse provoque une antithèse, qui peut être développée de la manière suivante.

On peut dire d'abord que, dans la question de la Providence, on considère trop souvent les choses d'un point de vue abstrait, purement logique et même mathématique. On commence par séparer les qualités de l'être actif qui les produit. Après les avoir ainsi détachées de l'être, et réduites à des entités passives, à des conceptions vides ou incomplètes, on les combine entre elles comme des quantités, on les multiplie, on les divise, on leur applique tous les procédés des mathématiques. C'est ce qu'on appelle raisonner sur le possible, et ce qui dans le fond est sans doute un raisonnement sur l'impossible. Les qualités et les perfections d'un être se produisent-elles donc et s'accroissent-elles par des procédés mathématiques? par exemple, peut-on faire entrer la science dans un récipient, avec la faculté de doubler ou de tripler la dose? Autant revenir à la science infuse des anciens. L'être n'est point un récipient passif, et la science ou les autres manières d'être ne sont point des quantités purement passives; c'est l'être même qui par son activité produit ses manières d'être. Celles-ci ne sont ses perfections que s'il se les donne à lui-même. Les qualités sont, dans le sens le plus large du mot, des vertus, et il n'y a point de vertus infuses qu'on puisse recevoir toutes faites. Qu'on naisse innocent, fort bien; mais vertueux, cela est incompréhensible.

Le théologien platonisant ne doit donc pas parler seulement de la perfection des manières d'être; il doit introduire dans la question le second caractère de la divinité : l'absolu de l'être. Pour que Dieu réalise le meilleur, il faut qu'il réalise, autant qu'il est possible, d'autres Dieux comme lui. Or, ces Dieux ne peuvent être, en quelque sorte, que des Dieux virtuels sous le rapport de la *perfection* des attributs; mais, sous le rapport de

l'*absolu* d'existence et d'activité, on peut supposer immédiatement, sinon l'absolu d'existence, du moins l'absolu de *permanence* et de *développement*. N'existant pas par eux-mêmes, ils peuvent *subsister* par eux-mêmes et se *développer* par eux-mêmes (permanence dans l'être et changement indéfini dans les actes et les qualités). Retirez aux êtres ces caractères, et vous en faites des images incomplètes de Dieu. Ce ne sont même plus des êtres : tout étant produit en eux sans qu'ils produisent rien d'eux-mêmes, que sont-ils en eux-mêmes et par eux-mêmes? Rien. Ou s'ils sont quelque chose, ce sont de purs phénomènes, des modes d'une substance supérieure. Une chose n'est véritablement que si elle est, en elle-même et par elle-même, quelque chose de déterminé et d'actif. La vraie perfection pour les êtres créés, comme nous l'avons vu déjà plus haut, n'est donc pas de recevoir toute faite la perfection des qualités, mais de pouvoir se la donner à eux-mêmes, d'abord spontanément, puis librement, à leurs risques et périls. Donc, quand même ce dernier genre de perfection serait immédiatement possible, on peut se demander si Dieu n'aurait pas mieux fait de ne pas le donner immédiatement à ses créatures, car elles n'eussent été, par cette perfection passive et automatique, que des images imparfaites, inanimées et inertes, de la perfection vivante et autonome. Les êtres se perfectionnent, se développent eux-mêmes, d'abord spontanément, puis librement, à leurs risques et périls. A ce prix, encore une fois, ils n'ont pas seulement ce que Socrate et Platon appelaient de la bonne fortune (εὐτυχία), mais le bonheur qu'on éprouve à bien agir (εὐπραξία). Au fond, c'est à cette distinction de la bonne fortune et de la vertu que la question se ramène. En métaphysique comme en morale, nous sommes mis en demeure de choisir entre l'épicurisme, le stoïcisme et le platonisme, qui contenait déjà la synthèse des deux autres systèmes. Il s'agit de savoir, parmi les différents genres de perfection et de bonheur, quel est celui auquel nous

donnerons la préférence et auquel nous accorderons un prix vraiment inestimable, un prix infini. Préférerons-nous la volupté passive et molle dans laquelle s'endort l'épicurien, le bonheur inerte qui afflue du dehors et qui bientôt ne trouve même plus en nous l'activité nécessaire pour le connaître et le goûter? Y a-t-il jouissance possible en dehors de l'activité satisfaite? le plaisir est-il lui-même autre chose qu'un acte? Ce que nous proposent les épicuriens, est-ce vivre? est-ce l'être ou le non-être? Pour nous, qui ne pouvons être des dieux, la paix inaltérable n'est que le néant; être ou n'être pas, voilà la question. Dans notre passivitée il faut donc introduire quelque activité pour introduire l'être. Nous contenterons-nous de ces premières et obscures manifestations où l'existence apparaît sous la forme de la quantité? Ce n'est point assurément la perfection mathématique qui est la vraie et infinie perfection; ce n'est pas non plus, nous le savons, la perfection logique de je ne sais quelles qualités sans substance, ni la perfection mécanique de l'automate, ni même la perfection esthétique des formes. Tout cela n'est que le dehors des êtres, qui en présuppose le dedans. Qu'est-ce donc qui constituera l'être même, sinon la tendance, l'effort, l'énergie dont parlent les stoiciens, et qui est au fond vertu? Sans doute, pour le platonisme, cette vertu ne peut être le souverain bien, comme les stoïciens le prétendaient, mais elle est le moyen nécessaire par lequel des êtres imparfaits peuvent y arriver. La perfection morale a seule un prix inestimable et infini; les autres se mesurent, se limitent, sont relatives et bornées. La perfection morale, œuvre de liberté et d'amour, lutte et vertu à l'origine, paix et sainteté à la fin, offre seule l'image complète de l'absolu. Tant qu'on ne se place pas à ce point de vue moral, l'univers est inintelligible. On y cherchera vainement le meilleur si on y cherche autre chose qu'un ensemble de moyens disposés en vue d'un monde moral, que, pour notre part, nous avons à réaliser. Ce que

Dieu a dû choisir et ce à quoi il a dû subordonner tout le reste, c'est la perfection morale des êtres.

En se plaçant au point de vue de cette hypothèse, l'existence semblera soumise dans son développement à une loi inverse de la procession alexandrine. Supposons que Dieu ait pu immédiatement créer un être aussi voisin de lui-même qu'il est possible, en laissant à cet être le mérite de remonter immédiatement vers lui par le libre élan de l'amour; cet être se devra ainsi à lui-même une partie de sa perfection. Mais s'il eût été créé plus loin de Dieu, et placé comme au second barreau de l'échelle, il semble qu'il aurait plus de mérite à remonter par lui-même jusqu'au haut, et qu'il se serait dû ainsi à lui-même une plus grande partie de sa perfection. Si donc nous descendons de degré en degré jusqu'à l'imperfection radicale la plus complète possible, le mérite moral du *retour* ou de la *conversion* semblera croître à mesure que nous descendrons. D'ailleurs, de quel droit supposons-nous que certain degré de perfection formelle soit immédiatement réalisable dans un être sans le concours de cet être et par un acte de la toute-puissance divine? L'ordre des Idées et perfections divines, dans le platonisme, n'est pas arbitraire. Puisqu'elles sont ramenées à l'unité, c'est qu'elles sont soumises à une sorte de dialectique intime, sans mouvement, sans succession, sans rien de discursif, mais rationnelle et réelle tout ensemble. Cet ordre des possibles, que cherchaient Socrate sous le nom de *genres* et Platon sous le nom d'*Idées*, ne peut être autre qu'il n'est. Le monde n'est qu'une dialectique discursive dans le temps et dans l'espace, dont l'ordre est celui même des perfections éternelles. Cet ordre ne peut être arbitraire, pas plus qu'il n'est fatal; il est ce qu'il est, c'est-à-dire le *bien*, et voilà tout. Or, il n'y a pas plusieurs biens absolus, plusieurs perfections, plusieurs *Un*. Il n'y a qu'une seule manière d'être souverainement parfait, et pour le monde une seule manière d'être le meilleur possible. Le monde étant, selon

l'expression platonicienne, un dieu engendré, il ne peut y avoir qu'un monde véritablement possible; tous ceux que nous imaginons contiennent à notre insu quelque contradiction et quelque absurdité. Quand nous raisonnons sur les *possibles*, nous raisonnons en enfants; nous inventons des modifications heureuses que l'Être universel pourrait faire à sa pensée et à son œuvre, et nous ne voyons pas que ces modifications entraîneraient la destruction du tout. Leibniz suppose plusieurs mondes possibles, et un choix de Dieu entre ces mondes; Platon, au contraire, dit que le monde est un comme Dieu même. Et en effet, peut-il y avoir plusieurs expressions du Bien-un complètes et pourtant différentes, dans le temps et dans l'espace? Il n'y en a qu'une qui soit vraiment complète et divine; celles que nous supposons ne le seraient plus; donc ces prétendus mondes possibles ne sont vraiment pas possibles. On distinguera, il est vrai, la possibilité métaphysique et la possibilité morale; mais nous ne pouvons savoir si ces distinctions n'enveloppent point des contradictions. — Telle chose, dit-on, serait possible en soi pour Dieu, *s'il n'était pas bon et sage*; — mais ce sont là, pour le platonicien, des hypothèses tout humaines; on ne doit pas ainsi séparer les perfections divines, ni prendre nos distinctions logiques pour des distinctions réelles. Dieu ne peut agir qu'en Dieu: son essence métaphysique n'est pas d'un côté, sa bonté ou sa sagesse d'un autre. Ce qu'il fait est la seule chose possible pour lui; ce qui ne veut pas dire, encore une fois, qu'il soit *nécessité* à le faire. C'est parce que Dieu est conçu sous l'idée de la souveraine liberté qu'il n'a pas le libre arbitre, c'est-à-dire le choix entre le moins bon et le meilleur. Il est puéril de croire que, si Dieu ne choisit pas, il est soumis pour cela à une fatalité extérieure ou intérieure; c'est de l'anthropomorphisme. S'il y a nécessité en Dieu, c'est Dieu lui-même qui se fait cette nécessité, et au fond, c'est là une liberté absolue. Les contraires s'identifient dans l'Un, selon Platon, quand ces contraires

sont également des qualités positives : telles sont la sagesse avec sa nécessité *apparente* et la liberté avec son indifférence *apparente*. Ainsi, dire qu'il y a plusieurs mondes possibles, c'est dire que Dieu peut faire plusieurs images parfaites de lui-même, dans l'infinité du temps et de l'espace, ce qui suppose une pluralité de Dieux où se perd notre pensée. On dira que Dieu peut faire des images diverses de perfections diverses. Sans doute; mais alors ces images n'expriment qu'un des aspects divins et ne sont pas l'*univers*; mais nous avons vu qu'on ne peut supposer plusieurs vrais *univers* représentant l'universalité des perfections divines dans leur ordre dialectique.

Un Dieu actuel et actuellement parfait, et, comme expression de ce Dieu unique, un Dieu engendré, virtuel, et virtuellement parfait, mais un et harmonique dans toutes ses parties : voilà donc la seule hypothèse vraiment platonicienne sur Dieu et le monde. L'esprit roule ici, assurément, d'antinomies en antinomies; en tout cas, il faut renoncer à cette notion anthropomorphique de la divinité qui en fait une sorte de magicien capable, par un coup de baguette, de produire des effets sans cause, des êtres sans conditions et raisons d'être; d'atteindre la fin sans les moyens, de tirer tout d'un coup du néant des êtres déjà développés et en quelque sorte parvenus à l'âge mûr. Si vous donnez à Dieu cette puissance qui, dans le fond, n'est peut-être qu'impuissance, on demandera toujours pourquoi Dieu n'a pas fait l'être plus achevé du premier coup. En un mot, le bien le plus complet est celui qui se fait lui-même, qui a en lui-même sa raison, qui est *absolu*. Les qualités mêmes ne sont vraiment parfaites que si l'être qui les possède les doit à lui-même et à lui seul. Tel est Dieu. Or, le monde le meilleur sera le plus semblable à Dieu ; donc ce ne sera pas seulement le plus *parfait*, mais encore le plus *absolu*, celui qui, en définitive, existera et se développera lui-même comme si Dieu n'existait pas, et qui ainsi sera sa propre providence.

CHAPITRE VIII

AVENIR DU PLATONISME

Terme dans lequel les contradictions des écoles tendent à se résoudre. Détermination dialectique de la valeur finale du platonisme et de son avenir possible. — Méthode platonicienne dans l'histoire de la philosophie; des vertus qu'elle impose à l'historien. La justice et la charité dans la critique philosophique. — Universalité, en compréhension et en extension, des propositions les plus fondamentales du platonisme.

La vie universelle expliquée par l'universelle intelligibilité, qui s'explique elle-même par l'universelle tendance au bien, — voilà en résumé le platonisme. Toutes les fois que Platon est fidèle à l'esprit de cette doctrine, sa construction philosophique présente une incontestable grandeur, une cohésion dans ses diverses parties, une concordance qui est un des principaux signes de la valeur intrinsèque d'un système. Pour rectifier le platonisme, en tant qu'hypothèse métaphysique, il n'est pas nécessaire d'en sortir : il suffit de l'approfondir plus avant ou de l'étendre plus loin, et d'être pour ainsi dire plus platonicien que Platon lui-même.

Il est permis au platonicien de croire, en vertu même des principes qu'il admet, que toutes les oppositions des diverses écoles philosophiques, diminuant peu à peu avec

les progrès de l'analyse, tendent à disparaître dans une doctrine compréhensive et synthétique, qui ne différera pas essentiellement de la synthèse encore confuse qu'on trouve dans Platon. En tout cas, la philosophie ne s'enfermera pas dans un système exclusif et étroit : elle se placera au contraire au-dessus des systèmes particuliers, dans le domaine sans limites de l'universel.

Quand on étudie l'histoire de la philosophie, c'est la diversité des systèmes qui étonne tout d'abord et trouble l'esprit. Mais, de même que les « contradictions des sens », celles de l'entendement, selon le *Théétète*, « éveillent la raison ». Ne faut-il pas, diront les platoniciens, que tous ces systèmes aient une raison intelligible, un principe qui les rende possibles et réels, et comme une Idée distincte dont chacun dérive? L'absurde pur ne peut être conçu ni exprimé, et l'erreur consiste plutôt dans une vérité incomplète que dans une fausseté absolue. C'était la croyance de Platon; c'était aussi celle de Leibniz; c'est celle du XIXe siècle tout entier. Or, par cela même que chaque doctrine a son idée dont elle dérive, au-dessus de cette pluralité l'esprit conçoit dialectiquement l'unité. Il faut une raison unique et absolue qui explique les raisons multiples et relatives, une idée compréhensive et large dans laquelle rentrent les idées particulières. Il doit donc exister un idéal de métaphysique universelle, dans lequel tous les systèmes individuels seraient réconciliés. Que cet idéal puisse être complètement embrassé par l'esprit humain, cela est sans doute impossible; mais enfin, nous le concevons et le cherchons; et si nous ne pouvons entièrement l'atteindre, du moins est-il possible d'en approcher sans cesse.

C'est d'après cet idéal de la philosophie qu'on doit juger les systèmes des philosophes, comme constructions problématiques de l'univers. Plus ces systèmes seront déterminés et positifs sous le double rapport de la compréhension et de l'extension, moins ils sembleront éloignés

de la vérité universelle, dont l'extension et la compréhension sont également infinies. De même que, dans l'étude de l'Idée des Idées, les platoniciens emploient simultanément deux méthodes, l'une négative qui élève cette Idée bien au-dessus de nos notions incomplètes, l'autre positive qui y transporte tout le réel des choses; — de même, dans l'histoire de la philosophie, nous devons employer tour à tour les deux méthodes dont Platon a donné l'exemple et le précepte. En présence de chaque système, nous devons dire : Ce n'est pas là toute la vérité, ce n'est pas tout le bien, et cependant il y a là une partie de cette lumière et de cette chaleur que cherche mon âme. — La réalité première, dit Platon, n'est rien de ce que nous connaissons, et elle est au suprême degré tout ce que nous connaissons; elle est rien et tout, ou plutôt elle n'est ni rien ni tout. De même cette métaphysique universelle, que poursuit noblement notre pensée à la recherche de la réalité, n'est aucun des systèmes; elle est plutôt l'ensemble des systèmes; disons mieux, elle n'est ni aucun ni tous. Quiconque ne se sera pas pénétré de ce principe s'enfermera dans un système particulier, exclusif et intolérant; et son système passera comme les autres ont passé.

Si vous croyez au contraire avec Platon, d'une part, que la vérité est implicitement dans notre conscience, mais que d'autre part elle dépasse toujours infiniment notre science actuelle, vous éviterez à la fois l'indifférence du scepticisme et l'intolérance du dogmatisme. Vous aurez ces grandes vertus du philosophe qui sont aussi celles du croyant : l'amour de la vérité absolue, la foi à sa réalité, et l'espérance de s'en rapprocher sans cesse.

A ces trois vertus vraiment religieuses l'historien de la philosophie doit joindre, dans l'appréciation des systèmes, les deux grandes vertus morales : justice et charité. A tout système qui se déclare seul en possession de l'absolu et qui, par ses prétentions exclusives, veut usurper injustement un domaine infini, l'historien doit opposer les con-

clusions négatives de Platon : il doit nier ce qui est négatif dans chaque système pour rétablir ainsi par une double négation la vérité positive. Mais cette critique négative, qui est la tâche la plus ingrate et la moins utile de l'historien, doit être réduite au strict nécessaire et ne saurait jamais être trop modérée. L'historien ne doit exclure que ce qui est exclusif, il ne doit s'opposer qu'aux oppositions, il ne doit faire la guerre qu'à la guerre même. Sa tâche véritable et son œuvre positive, c'est de pacifier et de concilier. Pour cette conciliation, il suffit presque toujours d'entrer dans la pensée de chaque philosophe plus avant qu'il ne l'a fait lui-même, afin de la ramener en quelque sorte à son Idée ; et si l'on y descend assez profondément, on en retrouvera l'unité avec la pensée commune. Les antinomies poussées à leurs limites se changent en harmonies. Nous l'avons dit déjà, aucune pensée n'est méprisable, et les choses les plus humbles, selon Platon, ont leur Idée ; il faut donc embrasser le plus possible : qui n'embrasse pas assez, mal étreint. Pour cela il faut d'abord savoir comprendre, et l'intelligence la plus pénétrante est aussi la plus ouverte à autrui ou la plus pénétrable : n'avons-nous pas vu que l'esprit pur doit être conçu comme pénétrabilité absolue ? L'intelligence du philosophe ne saurait trop s'élargir : *dilatamini et vos*. Mais de plus, pour savoir comprendre, il faut savoir aimer. L'universelle sympathie du philosophe ne doit pas être celle de l'indifférence sceptique : l'historien ne doit pas ressembler à ces hommes du monde qui sont aimables pour tous parce qu'au fond ils n'aiment personne, et dont l'apparente sympathie recouvre une réelle impénétrabilité de l'âme. La véritable charité philosophique a son principe dans l'ardeur même de la foi au vrai. Le précepte le plus sublime et le plus doux de la morale doit s'appliquer aux philosophes et leur fournir la meilleure règle de critique : « Aimez-vous les uns les autres. » Les lois du monde moral ne doivent-

elles pas être aussi les vraies lois de la logique et de la nature ?

Telle est la méthode dialectique d'après laquelle un vrai platonicien jugera la diversité des systèmes, pour les ramener chacun à son Idée, et tous à l'Idée des Idées. Considérés de ce point de vue, les systèmes entre lesquels se partagent encore les esprits lui apparaîtront comme formant autant de cercles concentriques, qui vont s'élargissant toujours sans pouvoir embrasser l'immensité de l'universel. Pour le dialecticien, il en est de plus limités et de moins vrais, comme le matérialisme; il en est de plus larges, mais négatifs encore, comme le panthéisme; une seule doctrine, la plus vaste de toutes, lui semblera exclure enfin par une affirmation suprême toute négation et toute limite; c'est celle qui subordonne, sans les détruire, les relations mathématiques, physiques et logiques, à l'idée morale et religieuse d'un Bien absolument infini en compréhension et en extension : le Bien bon en soi, par soi, pour soi et pour les autres, qui veut que tous les êtres soient, à son image, bons en eux-mêmes, par eux-mêmes, pour eux-mêmes et pour autrui. Il lui semblera difficile de s'élever dialectiquement à un principe plus large et plus universel, de trouver une doctrine plus ouverte par son extension à toutes les vérités particulières, et en même temps plus compréhensive sous tous les rapports. C'est là ce que Platon a entendu par le Bien un et universel, terme auquel tout aboutit.

Platon a admis que l'idée du Bien peut seule fournir la solution des deux grandes antinomies dans lesquelles viennent se résumer toutes les autres et qui portent sur ces deux questions fondamentales : existence de Dieu, existence du monde.

Il semblait à première vue que la perfection de Dieu fût un obstacle à son être, et qu'elle formât avec l'existence réelle une antinomie; mais, en dernière analyse,

pour un platonisme conséquent, cette perfection est la raison même de l'existence de Dieu.

Il semblait à première vue que la perfection de Dieu fût un obstacle à l'être du monde, puisque le parfait se suffit à lui-même; mais, en dernière analyse, la perfection divine est la raison même de l'existence du monde.

Le platonisme est tout entier dans ces deux principes :

L'être le meilleur en soi doit être aussi le plus réel en soi et le plus actuel : sa bonté est sa raison d'être;

L'être le meilleur en soi doit être aussi le meilleur pour les autres, le plus puissant, le plus aimant, le plus fécond : sa bonté est leur raison d'être.

C'est là, pour le platonisme, le degré le plus élevé auquel puisse atteindre la pensée, le terme inévitable de toute dialectique, de toute science, de toute philosophie. Seulement, n'oublions pas que, selon Platon, c'est « avec l'âme tout entière », non pas seulement avec l'intelligence, qu'il faut « se tourner vers le Bien suprême pour l'apercevoir ». Et en effet, la pensée séparée de la volonté et de l'amour pourrait se contenter d'une *unité* absolue qui relierait tout par des relations nécessaires, sans être pour cela une véritable *bonté*. Mais la dialectique véritable est une ascension de toutes nos puissances vers l'unité, non pas seulement même de la « pensée », mais du « cœur », dit Platon, et de la « volonté ». Notre âme entière ne peut être satisfaite que quand elle est remontée au delà des phénomènes matériels, au delà de l'essence, au delà même de l'intelligence, jusqu'à l'aimante et libre Bonté. Les matérialistes veulent s'en tenir à la sensation et aux phénomènes sensibles, premier degré de la dialectique; mais ils ne peuvent, selon le *Théétète*, faire de ce devenir mouvant un objet de science : la matière pure est multiplicité indéfinie. Ils dégagent alors de la réalité ces rapports fixes, ces relations mathématiques et logiques que Platon appelait les nombres intermédiaires, et ils finissent par faire consister la réalité dans des abstractions;

comme les pythagoriciens, ils composent tout avec des nombres, et leur matérialisme se change en idéalisme abstrait. C'est le second degré de la dialectique. Le principe de l'idéalisme abstrait n'est plus une multiplicité indéfinie, mais une multiplicité définie, une sorte de matière mathématique ou logique, mélange arbitraire d'unité et de pluralité. Pour expliquer un tel mélange, on est obligé d'invoquer quelque dualité primitive, quelque opposition inhérente à la nature des choses : l'idéalisme mathématique et logique devient dualisme, et la multiplicité, soit indéfinie, soit définie, apparaît comme une dyade; c'est je ne sais quelle contradiction primitive et essentielle qui va se multipliant elle-même, et qui à la dualité originelle fait succéder une pluralité sans fin; les contraires détruisent les contraires, et ce mouvement fait la vie universelle. Parvenue à ce degré, la pensée ne peut être satisfaite encore : au-dessus de la dualité, elle conçoit nécessairement l'« unité » qui la produit sans la subir, et qui fait se succéder les contraires sans s'y épuiser. Cette unité féconde n'est déjà plus la matière : c'est l'esprit. Nous entrons alors dans le spiritualisme platonicien, qui place à l'origine des choses une unité affranchie de toute multiplicité matérielle. Seulement, on peut avoir une conception plus ou moins complète de l'esprit absolu. Les panthéistes veulent s'arrêter à la substance nécessaire, à ce que Platon appelait l'*essence*; et sous cette nécessité prétendue on découvre l'arbitraire, sous cette substance ainsi isolée on découvre le vide et le non-être. Aristote monte plus haut, mais il s'arrête à l'intelligence; et cette *pensée de la pensée*, absorbée dans la contemplation d'elle-même, comme dans une sorte d'égoïsme stérile, ne semble plus qu'une pensée sans pensée. Plus haut, plus haut encore, par delà l'essence, par delà l'intelligence, au dernier sommet de la dialectique, Platon aperçoit le Bien; et dans le bien en soi il entrevoit le bien pour autrui, que le christianisme appellera la bonté. Qu'est-ce que la multiplicité des phéno-

mènes matériels sans l'unité de l'*être*? Qu'est-ce que l'*être* sans la *pensée*? Qu'est-ce que la *pensée* sans l'*amour*, c'est-à-dire sans le Bien?

Le Bien seul est le Dieu vivant, Idée des Idées, être des êtres. En l'adorant, nous adorons le suprême idéal, et aussi la suprême réalité; en le pensant, nous ne faisons que répondre à son amour; en le voulant, nous ne faisons que céder à l'attrait de sa beauté irrésistible et de sa bonté infiniment féconde. C'est lui que tous les êtres poursuivent, et que poursuivent ceux mêmes qui le nient. Il est en nous et il est hors de nous; il est nous-mêmes et il est plus que nous-mêmes; il nous est intime et il nous est supérieur. Qu'importe le nom qu'on lui donne? Il est l'idéal, mais il est aussi le réel; il est l'intelligible, mais il est aussi l'être; il est le bien immanent, mais il est aussi le bien expansif et aimant; il est le vrai, il est le beau, l'ordre, l'harmonie, l'unité; il est liberté absolue, amour absolu, absolue béatitude : tous ces noms expriment une de ses faces, aucun n'épuise son infinité. Si cependant il est un nom qui lui convienne encore plus que tout autre, parce que ce nom, embrassant toutes choses, est vaste et infini non seulement comme l'être et la pensée, mais comme l'amour, c'est celui que Platon prononça avant le christianisme, et sous lequel il adora la perfection divine : c'est le nom de Bonté.

FIN DU DERNIER VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

Les lois de la connaissance, de l'existence et de l'amour. — Dialectique et psychologie platoniciennes.

Introduction.. v

CHAPITRE I. — Reconstruction d'une théorie platonicienne de la raison. — Principe de l'universelle intelligibilité.

I. Principe platonicien de l'universelle intelligibilité ou de l'Idée. Distinction de la raison intelligible ou Idée et de la cause efficiente. Le principe platonicien de l'universelle intelligibilité est-il synthétique et *a priori*?........................ 2

II. Rapport du principe d'identité au principe de l'intelligibilité. — La raison intelligible doit être, selon Platon, absolue et parfaite. Le Bien. 8

III. Certitude propre au principe de l'universelle intelligibilité. Divers degrés de la certitude : la certitude sensible, la certitude logique, la certitude métaphysique et morale; part du désir, de l'amour et de la volonté dans la croyance à l'intelligible. Que cette croyance est le fondement de la religion naturelle........................ 12

IV. Ce que le platonisme pourrait répondre à l'idéalisme transcendantal de Kant.................. 21

V. Réponse du point de vue platonicien aux objections d'Hamilton contre la conception de l'absolu. En quoi consiste cette conception........ 25

VI. Application au principe de causalité.............. 31

CHAPITRE II. — Reconstruction d'une théorie platonicienne de la raison discursive et de ses opérations.

I. *L'Idée dans les opérations logiques.* Réduction de ces opérations à l'unité. Théorie platonicienne du jugement. Triple affirmation contenue dans tout jugement. Véritable valeur de l'axiome d'identité. Sens du verbe dans le jugement. — Abstraction. Généralisation. Induction. Déduction. Comparaison. Rapport de ces opérations avec le principe de l'universelle intelligibilité et de l'Idée 37

II. *L'Idée dans les opérations mathématiques.* Les quatre éléments du *Philèbe* : l'indéterminé, le déterminé, le mixte et l'activité déterminante. Importance du quatrième élément dans les mathématiques. La notion de l'infini spirituel dans les opérations les plus élémentaires des mathématiques. Demandes, axiomes, définitions et démonstrations des géomètres. Rapport du calcul infinitésimal avec la dialectique platonicienne. L'Idée du Bien principe des mathématiques comme des autres sciences selon Platon. Relativité essentielle de la notion de l'espace, par rapport à celle du Bien........................ 46

III. *L'Idée dans les opérations des sciences physiques et naturelles.* Loi de l'universelle différence et principe des indiscernables. Loi de l'universelle analogie et principe de continuité. L'induction et l'analogie dans les sciences physiques. Rapport avec la dialectique platonicienne. Idéalisme essentiel à la physique. Comment le matérialisme travaille à se détruire lui-même....... 61

CHAPITRE III. — Reconstruction d'une théorie platonicienne de la conscience.

I. Toute science est conscience en même temps que raison. — II. Théorie platonicienne de la conscience. Union de la conscience et de la raison dans l'intuition de notre être. La notion du moi un et identique, inséparable de l'Idée. Se connaître, c'est se voir dans son Idée. — III. L'Idée du moi. La substance individuelle, comme la réalisation de cette Idée. — IV. Comment l'axiome

de l'universelle intelligibilité, par l'introduction des éléments empruntés à la conscience, devient principe de causalité et de substantialité. De la cause active et de son rapport à l'Idée. De la substance individuelle et de son rapport à l'Idée. — V. Avons-nous conscience de notre substance, et que faut-il entendre, selon Platon et selon Aristote, par cette substance? — VI. Tout, selon Platon, est âme vivante ou est par l'âme. — VII. De la quantité, comme produit de l'âme et objet de conscience. Le nombre. Le temps. L'espace. Leurs rapports avec l'Idée et avec l'âme. 66

CHAPITRE IV. — Théorie platonicienne de la sensation.

I. L'Idée dans le passage de la notion du moi à celle du non-moi. Rôle de la sensation selon Platon. — II. Existe-t-il une faculté spéciale appelée perception extérieure? Lois générales de la perception distincte. Leur rapport avec le principe d'universelle intelligibilité ou de causalité. — III. Part du subjectif et de l'objectif dans la connaissance sensible. Examen et conciliation, par l'intermédiaire de l'Idée, des différents systèmes sur ce sujet. Point de vue du sens commun, de la science et de la métaphysique.. 89

CHAPITRE V. — Reconstruction d'une théorie platonicienne de l'amour.

I. Théorie de l'amour platonique. Appréciation de cette théorie. Est-ce l'universel ou l'individuel que nous aimons? Conciliation des diverses doctrines sur ce sujet, telle que le platonisme même la fournit. Conséquences en psychologie et en métaphysique. — II. Conciliation de la théorie du pur amour avec celle de l'amour intéressé. — III. L'amour origine du principe des causes finales. Le principe du Bien ou de la Bonté. Comment les autres principes s'y ramènent. — Que la doctrine de Platon n'est pas une métaphysique purement intellectuelle, mais morale. — Identité platonicienne des principes de l'être avec ceux de l'amour. — Identité platonicienne des principes de la connaissance avec ceux de l'amour. Pourquoi toute science, selon Platon, a l'amour pour objet?................. 108

LIVRE II

Restauration platonicienne des preuves de l'existence de Dieu. — La bonté divine principe suprême de l'existence, de la connaissance et de l'amour. — Religion platonicienne.

CHAPITRE I. — VÉRITABLE OBJET ET VÉRITABLE NATURE DE TOUTE PREUVE PLATONICIENNE DE L'EXISTENCE DE DIEU.

I. Point de départ des preuves platoniciennes de l'existence de Dieu. — II. Objet de ces preuves. Dieu est-il proprement l'Être nécessaire? — Est-il simplement l'Être absolu? — Est-il l'Être parfait? — III. Procédés par lesquels on peut affirmer Dieu. Nature essentielle de cette affirmation. Insuffisance de la nécessité physique et de l'expérience externe ou interne. Insuffisance de la nécessité logique et mathématique, ou de la raison discursive. Insuffisance de la nécessité morale ou de l'acte moral purement obligatoire. Acte suprême de l'âme par lequel elle adhère au suprême Intelligible et au suprême Aimable. 125

CHAPITRE II. — LE SUPRÊME INTELLIGIBLE UNITÉ ET ORIGINE DES IDÉES ET TERME DE LA DIALECTIQUE.

I. Hypothèse des idées innées. Son caractère mythique. — II. Restauration de la preuve dialectique de l'existence de Dieu par l'Unité intelligible supérieure aux contraires. — Cette Unité est-elle pour Platon virtualité pure, actualité pure, ou un terme supérieur aux deux à la fois? Examen de l'antinomie entre la puissance et l'acte. — Supériorité de la conception platonicienne et alexandrine sur la conception aristotélique. Les Idées ou raisons intelligibles sont pour Platon les puissances de la réalité absolue............ 156

CHAPITRE III. — LA SUPRÊME ACTIVITÉ ET LE SUPRÊME DÉSIRABLE CAUSE EFFICIENTE ET FINALE.

Restauration platonicienne de la preuve de l'existence de Dieu par le principe de causalité. — I. Nécessité d'une cause absolue. En quel sens une série infinie de causes relatives est possible. Cette série infinie suppose-t-elle encore au-dessus d'elle une cause absolue? Solution platonicienne de l'antinomie établie par Kant entre la série

infinie des causes relatives et la cause absolue. Point de vue propre aux sciences physiques; point de vue propre à la métaphysique. — II. Nature de la cause absolue. Examen des trois hypothèses qu'on peut faire à ce sujet. L'absolu est-il la pure imperfection, ou un mélange de perfection et d'imperfection, ou la pure perfection. Que l'absolu, pour le platonisme, est Esprit pur. Restauration de la preuve de l'existence de Dieu par le principe de finalité. — III. Que la cause absolue ne peut agir ni par nécessité mécanique, ni par nécessité logique, mais par la volonté du bien et par amour. Le suprême Aimable. — Que la finalité dans le monde n'est pas nécessité, mais spontanéité. Dieu, un ouvrier d'ouvriers. 166

CHAPITRE IV. — Le Bien, unité suprême de l'idéal et du réel, de la perfection et de l'existence.

I. Restauration de la preuve de l'existence de Dieu par l'identité de la perfection et de la réalité. — Origine platonicienne de cette preuve. Unité du suprême idéal et de la suprême réalité pour Platon. Pourquoi la perfection est conçue par lui comme *absolue a priori*. — II. Objections de Kant. La perfection est-elle conçue par nous comme simplement *possible*, c'est-a-dire comme relative? — III. Objections du naturalisme et de l'idéalisme abstrait ou conceptualisme. — La perfection est-elle conçue par nous comme *impossible a priori*? — Est-elle impossible *a posteriori*? Valeur des inductions tirées de l'expérience. Le platonisme peut-il appliquer à l'Idée des Idées ce qui n'est vrai que des idées inférieures et des existences inférieures? — Distinction de la perfectien matérielle et de la perfection spirituelle. Que l'absolu est l'Esprit pur... 185

CHAPITRE V. — Restauration de la théorie platonicienne des attributs de Dieu.

I. Méthode platonicienne pour déterminer les attributs de Dieu. — II. Aspect négatif de l'Idée de Dieu. En quel sens Dieu est-il supérieur à l'essence? Aspect positif de l'idée de Dieu. Synthèse des deux points de vue précédents. La vie divine et son évolution éternelle. — III. Attributs plus particuliers de Dieu, ou Idées. 1° Attributs empruntés à la nature. 2° Attributs empruntés à

l'humanité. La volonté, l'intelligence et l'amour. Diverses définitions morales de Dieu. Leur ordre dialectique. Harmonie des contraires en Dieu selon le *Parménide*. Personnalité divine........ 223

CHAPITRE VI. — Restauration des doctrines sur la création et sur la participation par l'amour.

I. Qu'un acte créateur doit être supérieur aux relations mathématiques. Le monde n'est ni un prolongement ni une diminution de l'être divin. — II. Qu'un acte créateur doit être supérieur aux relations logiques. Retour sur la thèse du *Parménide* : l'Un n'est ni identique ni différent, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres choses. — III. Qu'un acte créateur doit être essentiellement moral. Fécondité de l'amour. Que le rapport d'un Créateur à ses créatures doit être un rapport d'amour. Supériorité de l'amour sur les lois de l'impénétrabilité physique et de l'opposition individuelle. Pénétrabilité de la personne. Comment la personne se rend impersonnelle par l'amour. Du don de soi-même. Absence du besoin dans l'amour de Dieu. — IV. Infinité et universalité de l'amour en Dieu. Examen dialectique des diverses doctrines qui ont limité l'amour divin par quelque côté. Quelle est l'idée la plus compréhensive de l'amour infini, principe de la Providence?........................ 240

CHAPITRE VII. — Restauration d'une doctrine de la Providence selon le platonisme.

I. Examen du problème du mal selon l'esprit du platonisme. Point de vue de la perfection. — II. Point de vue de l'absolu.................. 271

CHAPITRE VIII. — Avenir du platonisme.

Terme dans lequel les contradictions des écoles tendent à se résoudre. Détermination dialectique de la valeur finale du platonisme et de son avenir possible. — Méthode platonicienne dans l'histoire de la philosophie; des vertus qu'elle impose à l'historien. La justice et la charité dans la critique philosophique. — Universalité, en compréhension et en extension, des propositions les plus fondamentales du platonisme.... 283

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois





